الهوية، الثقافة، السياسة من منظور أنثروبولوجي

تقديم «لأثريات العنف» لكلاستر

علي حرب

تكتسب بعض الدراسات الحالية في الحقل الاتنولوجي أهمية استثنائية، ونعني بها على الخصوص تلك الدراسات التي تركها بيار كلاستر(*)، والتي سنتوقف عندها في هذا المقال بشكل أساسي، نظراً لما تُوصِل إليه من نتائج تتعدّى بتأثيرها ميدان الاتنولوجيا ذاته، لكي تشمل علوم الانسان عامة، ولما تنطوي عليه من رؤية تُبدِّل، بالكلية، نظرتنا إلى الاجتماع والتاريخ. وإذا كانت الاتنولوجيا (علم الشعوب) قد كُرّست في الأصل لدراسة الشعوب البدائية والمجتمعات البائدة، فإن ذلك يعني، أن دراسة الانسان البدائي قد تكون سبيلاً إلى دراسة الانسان عامة، وأن معرفة الغابر قد تُفضي إلى معرفة الحاضر، وبذلك تنقلب الآية إلى عكس ما يذهب إليه أصحاب المذهب التطوّري، الذين يرون بأن الأعلى يفسِّر الأدنى، واللاحق السابق، باعتبار أن الأعلى واللاحق هما الأنضج والأكمل. وهذا التناول المعكوس للأمور تقضي به الكشوفات الحالية للعلوم المختلفة، سواء في علم السلوك، أم في التحليل النفسي أم في الدراسة الاركيولوجية، أم في علوم الانسان جلة. وفعلاً، إذا كان صحيحاً ما يقوله كونراد لورنز(1)، من أن من يعرف الحيوان حق المعرفة، يؤهَّل بذلك لأن يعرف الإنسان أتم المعرفة، فإنه ليس بأقل صحة، القول بأن معرفة الطفل والشاذ والمجنون ضرورية لمعرفة البالغ والسوي والعاقل، وأن معرفة البدائي تبدو ضرورية لمعرفة الانسان الحالي. وإذا كان فرويد اعتبر أن دراسة الظواهر النفسية المرضية، هي السبيل الأفضل لدراسة النفس الانسانية عامة(2)، ولفهم الانسان بما هو إنسان، فإنه يمكن القول: بأن دراسة المجتمع البدائي بدأت تتكشف أهميتها اليوم، لدراسة المجتمع الحالي، ولفهم الاجتماع، بما هو إجتماع، وإنه ليس أمراً عرضياً، أن يتحقق أعمق كشف للحياة النفسية على يد فرويد، من خلال البحث في الظواهر المرضية، كما أنه ليس أمراً عرضياً أن يكون دركايم - وهو أحد مؤسسي علم الاجتماع - ممَّن توفَّروا على دراسة عادات البدائيين ومعتقداتهم.

* * *

وإذا كان البحث الإتنولوجي قد بدأ في القرن الماضي، فإنه يشهد اليوم انعطافاً كبيراً، فيما يتعلق بالنظرة إلى موضوعه، الذى هو عالم الوحشيين، وهو انعطاف ينمّ عن

(*) راجع التعريف به في الحاشية رقم 8.

تحوّل جذري في النظرة إلى المجتمع البدائي، ويكمن هذا التحوّل في الكفّ عن النظر إلى البدائيين من منظار أوروبي صرف، أو الحكم عليهم من خلال معايير ثقافية غربية. وبمعنى آخر، ثمة محاولات للكشف عن أصول النظرة الأوروبية إلى الغير عامة، وإلى البدائيين خاصة، بكل ما تنطوي عليه هذه النظرة من النزعة المركزية ومن وهم الذاتية[3].

وكان كلود ليفي ـ ستراوس، أبرز الانتروبولوجيين المعاصرين، وأهم المختصين بدراسة الفكر الوحشي والمنظومات البدائية، أول من انتقد النزعة المركزية في موقف الغربيين من الثقافات الأخرى. وفعلاً، يرى ليفي ـ ستراوس بأن الفكر الغربي أضفى طابع «البداهة» على مفاهيم، كالتقدم والتطوّر والحداثة، لا تزيد عن كونها أفكاراً خاصة أو «أنماطاً خاصة»، تعقل من خلالها المجتمعات الغربية ذاتها[4]. لذا أدّى تطبيق هذه المفاهيم على دراسة المجتمعات البدائية، بصورة خاصة، إلى مماثلة الغير بالذات، وبالتالي إلى إنكار أو إلغاء المميزات الخاصة بالشعوب البدائية. إن ليفي ـ ستراوس، بإنكاره الطابع المطلق والشامل للفكر الغربي، وبمحاولته الوقوف موقف الحياد، والانفتاح ـ إن لم يكن التعاطف[5] ـ إزاء البدائيين، توصّل إلى فهم مختلف، عمّا سبقه، للعقل البدائي، فَهمٌ يقوم على عدم التسليم بوجود «قطيعة» بين السحر والعلم. أو بأن يكون للبدائيين عقل خاص بهم، أو بمعنى أدق عقل سابق على العقل (الغربي) وأدنى منه[6]. وهو، في موقفه هذا، يعيد الاعتبار إلى الحضارات غير الأوروبية، بحيث لا يعود ثمة امتياز لحضارة على أخرى، وبحيث ينبغي معاودة النظر بالتصنيف المألوف للمجتمعات إلى متوحشة ومتمدنة، قديمة وحديثة، راكدة ومتحرّكة، تاريخية ولاتاريخية.. من هنا دعوة ليفي ـ ستراوس إلى نوع من التآلف بين الثقافات العالمية، يضعها جميعها على قدم المساواة.

لا شك أن هذا المنحى في البحث الإتنولوجي، الذي بدأ مع ليفي ـ ستراوس، أتاح المجال، بما له من دلالة فلسفية، لنشوء وعي أوروبي مختلف حول الذات والغير، انطلاقاً من نقد مفاهيم التقدم والحداثة والتمدّن والتاريخ؛ وفي الواقع، إن المعطيات المعرفية الجديدة التي تقدمها الإتنولوجيا الحالية، يتعدّى أثرها المساحة الغربية إلى مساحات ثقافية أخرى، وخاصة المساحة العربية / الاسلامية، حيث نجد أن بعض المفكرين العرب[7]، أخذوا يرتكزون إلى هذه المعطيات، أو يستفيدون منها، في تناولهم لمشكلات الاسلام وتاريخه، أو في تمثّلهم لهويتهم الثقافية، وبالتالي رؤيتهم للعلاقة بالآخر (الغرب).

عبارة عن أفكار اعتاد الغربي أن ينظر من خلالها إلى أحواله وأوضاعه، لذا لم يُسلّم بالطابع العلمي للإتنولوجيا، بوصفها فرعاً من علوم الإنسان، وبهذا يفترق عن ليفي ـ ستراوس. وعليه فقد انصبت الجهود التي بذلها كلاستر من خلال دراساته ومشاهداته إلى تأسيس رؤية إتنولوجية جديدة، أو بالأحرى، من أجل بحث الشروط التي تجعل من الممكن قيام «الانتروبولوجيا السياسية»، بوصفها ميداناً يرمي إلى دراسة واقع السلطة السياسية في المجتمعات البدائية.

إن تفكير كلاستر «ضد التيار»، الذي كان يعتبره هو نفسه شرطاً لأي تفكير حقيقي، قاده إلى رفض التصوّر السائد في الفكر الغربي[12] عن السلطة، بوصفها تقوم على القسر والعنف؛ وبالتالي، إلى إعادة النظر في مفهوم السياسي، آخذاً في الحسبان الإعتبارات التالية:

أولاً، إن السلطة السياسية أمرٌ ملازم للحياة الإجتماعية، بمعنى أنه لا مجتمع من دون سلطة، وهذا يصح على التجمّعات البدائية، بحيث لا يجوز اعتبارها مجتمعات سابقة على السياسي، أو مرحلة جنينية للمجتمع السياسي.

ثانياً، إن المؤسسة السياسية، وإن كانت غائبة عن المجتمعات البدائية، فإن غيابها يخفي شيئاً ما، هو بالتحديد ذو طبيعة سياسية.

ثالثاً، إن السلطة السياسية، ليست بالضرورة قسرية، بل ثمة إمكان لوجود سلطة لا تقوم على القهر والعنف[13]، وهذا ما افترضه كلاستر منذ البدء، وما ستثبته له الدراسات الميدانية فيما بعد.

وهكذا، تسلّح بيار كلاستر بأمرين اثنين، في محاولته إرساء أسس مشروعه العلمي، «الانتروبولوجيا السياسية»: الأول: موقف خلفي يتسم باحترام الثقافات الغابرة، إلى أقصى حدود الاحترام؛ والثاني، موقف عقلي يتميّز بالتساؤل عن جدوى بعض المقولات في التعرف إلى هؤلاء الذين أطلق عليهم تسمية الوحشيين، كمقولة إقتصاد الضرورة، أو المفهوم الشائع عن السلطة. وانطلاقاً من هذا، شرع[14] كلاستر يدرس بعض المجتمعات البدائية، بتتبّعه لشكل السلطة فيها، ومقام الرئاسة ووظيفتها، أو بتعرّفه إلى أنماط اشتغالها، أو بتحليله لظاهرة العنف والحرب فيها. ومن الطبيعي أن تترافق محاولة كلاستر لإعادة تفسير العالم البدائي، مع جهد نقدي تفحص من خلاله، المقالات الإتنولوجية على اختلاف منازعها واتجاهاتها، كما يتجلّى بشكل خاص في مقالته «أثريات العنف»[15]، وهي مقالة يحلّل فيها، بشكل رئيسي، ظاهرة الحرب في المجتمعات البدائية، على أنه إذا كان نقد كلاستر يتضمّن قدراً من الاتهام للمؤلفين الذين تناولوا الحرب، وخاصة أولئك الذين بنوا مقالاتهم على استبعاد الحرب من المجتمع البدائي، فإنه يتوقّف، بشكل جدّي، عند كل من هوبز وليفي - ستراوس؛ لأنه بالرغم من نقده لهما، وكشفه للخطأ في تصوّر كل منهما للاجتماع البدائي، فقد أدرك الرجلان - برأيه - جوانب أساسية تتصل بكينونة الإجتماع البدائي.

غير أنه، بالرغم مما تنطوي عليه جهود ليفي - ستراوس، من إعادة تقويم للثقافات الغابرة، وبالرغم من الانجازات الهائلة التي حققتها دراساته في تفسير بعض أوجه ومظاهر الفكر والحياة في المجتمعات البدائية، فإن بعض الاتنولوجيين الذين أتوا بعده، أو تتلمذوا عليه، رأوا بأن أعماله لم تحقّق المطلوب بالنسبة إلى تفسير الاجتماع البدائي، كما بيّن بشكل خاص بيار كلاستر[8]، في أبحاثه الرائدة، في ميدان «الانتروبولوجيا السياسية». وبالفعل، فمع أن كلاستر أعترف بـ«أهمية الفتح» الذي حققه ليفي - ستراوس في دراسته للفكر الوحشي أو لمنظومات القرابة، فقد رأى بأنه (أي ليفي - ستراوس) لم يفلح بتحليل الوقائع الرئيسية للاجتماع البدائي، وبأن نظريته أبعد من أن توقفنا على ماهية هذا الاجتماع، أو النفاذ إلى كينونته، لذا قصد كلاستر منذ البدء إلى القيام بمشروع يذهب به إلى أبعد مما وصل إليه ليفي - ستراوس، إن لم يكن إلى التساؤل حول الاساس الذي تقوم عليه الاتنولوجيا بالذات، وبالتالي حول مشروعيتها العلمية؛ وخاصة بالنسبة إلى دراسة «البعد السياسي» في المجتمعات البدائية، حيث يتحدث غالبية الاتنولوجيين عن هذه المجتمعات، بلغة الثقافة التي تنتجهم - أي بلغة الغرب كما يقول كلاستر[9] - بكل ما تكشف عنه أثريات هذه اللغة، من معتقدات الغرب وأوهامه. من هنا الدعوة التي أطلقها كلاستر لإحداث «ثورة كوبرنيكية» في ميدان الإتنولوجيا، تقلب التصوّر، الذي كان يجعل المجتمعات البدائية تدور حول الحضارة الأوروبية، وهو انقلاب يبدو ضرورياً برأيه، إذا ما أردنا الوصول إلى إنشاء مقال يتطابق مع كينونة الاجتماع البدائي، لا مَعْ كينونة الإجتماع الغربي[10]. وفعلاً، فقد شكّلت النزعة المركزية الأوروبية «عائقاً معرفياً»، حال دون فهم واقع الاجتماع البدائي وطبيعة السلطة السياسية فيه، فلقد نظر الغربيون إلى المجتمع البدائي، من خلال تصورهم للسياسي، وهو تصوُّر يرى بأن السلطة تقوم على القسر والتراتب والإنقسام الاجتماعي إلى آمر ومطيع. ويتجسّد بصورة مثلى في الدولة؛ ولمّا لم يعثروا على شيء من هذا القبيل، اعتقدوا أن لا وجود للسياسي في المجتمع البدائي، بل اعتقدوا بأن هذا المجتمع ليس اجتماعاً حقاً، ويشبه أن يكون هذا الموقف كموقف من يتوقّع أن لا يشاهد في المرآة إلاّ صورته، حتى إذا لم يتحقّق له ذلك، ظنَّ بأنه لا يرى

شيئاً. فالنفي لا يعني العدم، برأي كلاستر، ولذلك يرى، أنه آن الأوان لكي يعترف الغرب بأن العالم البدائي ليس عالماً جماعياً جنينياً، وإنما هو عالم جماعي ناضج، وبأن المجتمعات لا تعرف الكتابة، ليست أقل عمقاً أو نضجاً من المجتمعات الغربية، فهي ليست عاجزة عن تأمل تجربتها، أو ابتكار الحلول الملائمة لمشكلاتها[11]. وهكذا وقف كلاستر، منذ البداية، موقف التشكيك بالبداهة التي يقوم عليها العلم الإتنولوجي، أي إمكان معرفة عالم البدائيين، من خلال مسلّمات تحكم المقال الاتنولوجي، وهي الأول فيما يختص بالحرب، والثاني فيما يختص بالتبادل.

يعتبر كلاستر، أن الآراء التي قيلت في الحرب البدائية تشكّل مقالاً متنافراً ينمو باتجاهات ثلاثة: إتجاه طبيعي واتجاه إقتصادي واتجاه تبادلي، وهذه الاتجاهات تجتمع كلها على اختزال العنف في الكينونة الاجتماعية للبدائيين.

في المقال الطبيعي ينظر الى العنف، بوصفه خاصية من خصائص النوع الانساني، وبوصفه سلوكاً عدوانياً متأصّلاً في طبيعة الانسان البيولوجية. وبما أن هذا السلوك العدواني جُعل لتأمين البقاء، فقد شكّل منذ البدء تقنية للحصول على الغذاء، تجسدت لدى البدائيين من خلال الصيد، وما الحرب سوى صِنْو للصيد. فهي ورثت عنه شحنتها العدوانية، بتحوّل الصياد شيئاً فشيئاً إلى محارب، وإذ يسوق كلاستر هذا الاستدلال إلى نهايته القصوى، لا يعود يرى ثمة فرق بين الحرب والصيد، سوى أن الحرب هي صيد الإنسان للإنسان، وأن الصيد هو حرب الإنسان على الحيوان. ولو صح ذلك، لأدّى إلى تعميم أكل لحوم البشر، وهذا شيء مخالف للواقع، ذلك أنه حتى عند أكَلة لحوم البشر، ليس الهدف من الحرب قتل الأعداء بغية أكلهم. وهكذا فإن الطبيعيين، بردّهم الحرب إلى الصيد، يردون الاجتماعي إلى البيولوجي، ويفسّرون ظاهرة تختص بعلم الاجتماع بالعودة إلى علم الحيوان. بينما الصحيح، أن الحرب تنتمي إلى عالم الثقافة وليس إلى عالم الطبيعة.

في المقال الاقتصادي ـ على اختلاف منوّعاته (الشعبية أو المتعالمة[15]، أو الماركسية) ـ تُفسَّر الحرب بالتنافس بين الجماعات، من أجل امتلاك الخيرات المادية، فالأساس الذي يُبنى عليه هذا المقال، هو الأخذ بمقولة «الشقاء البدائي»، أي القول بأن الاقتصاد البدائي هو اقتصاد قائم على الضروري، الذي يسمح للوحشيين بالبقاء على قيد الحياة فقط. فالموارد هي من «الندرة» بحيث لا تكفي للجميع، من هنا لجوء الجماعات إلى التنافس من أجل الحصول عليها. وهذا التنافس لا بد أن يُفْضي إلى النزاع المسلّح: الحرب. ولا يشذ التصوُّر الماركسي عن هذا التفسير، برأي كلاستر. فإذا كانت الماركسية تُفسِّر التاريخ، أي قانون الحركة التاريخية والتغيّر الاجتماعي، من خلال ميل القوى الانتاجية الذي لا يقاوم إلى النمو، فإن معنى ذلك أن التاريخ ينطلق من النقطة، التي تكون عندها قوى الانتاج في أدنى حدّ ممكن، أي في درجة الصفر، ممّا يفترض، حكماً، القول بشقاء الاقتصاد البدائي. غير أن الابحاث الحالية في ميدان الانتروبولوجيا الاقتصادية، تثبت، على النقيض من ذلك، بأن اقتصاد الوحشيين، أو نمط الانتاج المنزلي، يسمح بتسديد حاجات المجتمع البدائي بصورة شاملة، وذلك لقاء نشاط إنتاجي يُبذل في وقت محدود وبوتيرة منخفضة. فالاقتصاد البدائي هو اقتصاد وفرة لا اقتصاد ندرة. والحرب لا يفسرها الاقتصادي، بل السياسي.

أمّا المقال التبادلي، فيمثله ليفي ـ ستراوس خير تمثيل، ويربط هذا الأخير بين العنف والتبادل، على نحوٍ يجعل الحرب تنشأ عن «اتفاقات فاشلة»، كما يجعل التبادل عبارة عن حروب كامنة تجد حلّها بطريقة سلمية. لا شك أن ليفي ـ ستراوس يعتبر الحرب نشاطاً ذا طبيعة سوسيولوجية، بل هو يقدّم فكرة دقيقة عن نمط اشتغال المجتمع البدائي، ولكنه يعطي الأولوية ـ بحسب شرح كلاستر له ـ للتبادل على الحرب، ذلك أن الاجتماع البدائي يقوم في جوهره على التبادل، حسبما يرى ليفي ـ ستراوس. فهو «مجتمع من أجل التبادل»، والحرب لا توجد إلاّ بمقدار ما يفشل التبادل، أو ينعدم بين الجماعات، وبهذا لا

تعود الحرب تملك بذاتها أي إيجابية ـ حسب تفسير ليفي ـ ستراوس لها ـ وتفقد، بالتالي، أيّ «بُعد موسمي»، وتصبح بمثابة نفي للإجتماع البدائي بما هو اجتماع تبادلي، وتتحوَّل إلى ظاهرة عرضية. والحال، يرى كلاستر بأن هذا التفسير لا يأخذ بعين الاعتبار المعطيات الديموغرافية، التي تؤكد على شمولية الحرب شبه التامة لكل المجتمعات البدائية، مهما كان نوعها ووسطها الطبيعي ونمط تنظيمها الاقتصادي والاجتماعي، لذا يؤدي المفهوم التبادلي إلى حلّ الحرب واستبعاد وظيفتها السوسيولوجية.

ولا يعني هذا، رفض فكرة التبادل، ذلك أن المسألة لا تقوم على الاختيار بين الحرب أو التبادل، كما فهمها ليفي ـ ستراوس. فالمجتمع البدائي هو «مكان للعنف» مثلما هو تماماً «حقل للتبادل»، ولا يمكن عقل المجتمع البدائي من دون عقل الحرب. وخطأ ليفي ـ ستراوس ناجم عن تناوله الحرب والتبادل، على مستوى واحد، مما يؤول بالضرورة إلى استبعاد أحدهما ـ بالطبع الحرب عند ليفي ـ ستراوس ـ وبالتالي، إلى تشويه حقيقة الاجتماع البدائي. وإذا كان مُنظِّر الدولة هوبز، رأى بأن العالم الوحشي هو «حرب كل واحد ضد كل واحد»، فإن رؤية ليفي ـ ستراوس لهذا العالم، تجعل منه «تبادل كل واحد مع كل واحد» ـ على حد تعبير كلاستر ـ وكلاهما مخطئان برأيه. ذلك أنه لا الصداقة المعمّمة، ولا الحرب الشاملة ممكنتان في المجتمع البدائي.

إن فرضية الصداقة المعمّمة ليست صحيحة، لأنها تتعارض مع استراتيجية المجتمع البدائي، التي تقوم ـ سواء على الصعيد الاقتصادي أم على الصعيد السياسي ـ باختزال التبادل إلى أقصى حدّ. وفعلاً، إن نمط الانتاج البدائي الذي هو نمط إنتاج منزلي، يتميَّز بـ «الاكتفاء الذاتي»، بحيث تتوق كل جماعة إلى أن تنتج بنفسها ما يكفي لبقاء أعضائها، وبالاستغناء عن الآخرين؛ وإذا كان الاقتصاد البدائي يعمل بذلك على نحوٍ يميل بالجماعة إلى الانغلاق على نفسها، فلغاية سياسية بالدرجة الاولى ـ الحفاظ على استقلال كل مجموعة وحريتها ـ ذلك أن الجماعة البدائية تسعى إلى أن تكون «كلاً شاملاً»، أي مجموعاً مستقلاً ومتمايزاً وكياناً «مكتملاً»، وهي تحرص دوماً على الحفاظ على هويتها، برفضها التماهي مع الآخرين، أي برفضها إلغاء الفوارق التي تسمها وتميّزها عن غيرها. وهذا ما يفسِّر التفتت الذي يظهره المجتمع البدائي في كل الأمكنة التي يوجد فيها، إلى جماعات وزمر كثيرة. لذا يقوم منطق الاجتماع البدائي على «التشتّت والتعدّد»، إنه منطق يولّد الفوارق، وإذن يتعارض مع منطق التبادل الشامل، الذي هو منطق التماهي والتوحيد؛ وهذا يعني أن المجتمع البدائي لا يقوم على التبادل بقدر ما هو «ضد التبادل». ولكنْ ما هي المؤسسة التي تضمن استمرار هذا المنطق؟ إنها الحرب، فهي الأداة والآلة التي تسمح لكل مجموعة بأن تبقى مستقلة ومتمايزة. إنها تمثّل بالنسبة إلى المجتمع البدائي إمكانه الدائم، ومؤسسته الاستراتيجية، واللعبة الحرة التي من خلالها يمارس وجوده السياسي.

ولكنّ فرضية الحرب الشاملة تبدو هي أيضاً غير صحيحة، ذلك أنه إذا كانت الصداقة المعمّمة تُفقد الجماعة البدائية إحدى خصائصها الجوهرية، أي إرادتها في أن تبقى مستقلة ومتميزة، فإن الحرب الشاملة تفقدها خاصية أخرى جوهرية، أي إرادتها في أن تبقى «وحدة منسجمة»، فالجماعة البدائية تحرص على المساواة، لذا فهي ترفض الانقسام الاجتماعي داخلها، وتعمل على استبعاد اللامساواة ومنع الارتهان. ونمط الانتاج المنزلي إنما يخدم هذا الهدف بالذات بمنعه إمكان الاستغلال. غير أن الحرب المعممة، لا بد أن تنتهي إلى غالب ومغلوب، وبالتالي فإن حرب كل واحد لكل واحد تُفضي، لا محالة، إلى إقامة علاقات سيطرة يمارسها الغالب، وهذا يعني اضمحلال المجتمع البدائي، بما هو كينونة «غير منقسمة» أي بما هو وحدة منسجمة. وإذن ليس بمستطاع المجتمع البدائي أن يرتضي، لا الصداقة الشاملة ولا العداء الشامل، لأن الأولى تفقده هويته، والثاني وحدته وانسجامه. من هنا لجوء

الجماعات البدائية إلى التحالف، فاستحالة حرب الكل ضد الكل تدفع الجماعة إلى تصنيف الآخرين إلى أصدقاء وأعداء، أي تُفسح في المجال لقيام التحالفات بين المجموعات البدائية، إذ لا غنى لكل مجموعة عن حلفاء يدعمونها، أو يقفون منها ـ على الأقل ـ موقف الحياد، في حربها ضد المجموعات الأخرى، وهي إذ ترتضي التحالف، فإنما تفعل ذلك مكرهة، لأنه من الخطورة خوض الحرب بصورة منفردة، وبمعنى آخر، إن التحالف هو وسيلة لا هدف، تكتيك تحدِّده الحرب بوصفها الاستراتيجية التي تحافظ من خلالها الجماعات على استقلالها.

وإذا كانت الحرب تتطلّب التحالف، فإن التحالف يجر إلى التبادل، وهو الذي يسمح به، ويرسم حدوده بين المجموعات والزمر، وهكذا فإن تبادل النساء يتم بهدف التحالف الذي يحوِّل الأعداء إلى أصدقاء، عن طريق مصاهرتهم. وخطأ ليفي ـ ستراوس يكمن في خلطه بين التبادل كغاية، والتبادل كوسيلة، أي بين التبادل، ـ بوصفه فعل مؤسس للإجتماع، إذ ينقله عن طريق تبادل النساء، وتحريم الزنى، من طور الحيوانية إلى طور الانسانية، ومن عالم الطبيعة إلى عالم الثقافة ـ وبين التبادل، بوصفه وسيلة للحرب ونتيجة لها. وهذا الخطأ نشأ عن اعتقاد ليفي ـ ستراوس بأن العالم البدائي، هو عالم التبادل. وبالتالي، فهو ضد الحرب التي هي تبادل خاطىء، ممَّا يتناقض مع الواقع السوسيولوجي للإجتماع البدائي، كما يمكن قراءته من خلال المعطيات الاتنوغرافية، التي تؤكد على أن الحرب هي أساس المجتمع البدائي وبنيته ونمط اشتغاله وهدفه، لذا فهي إمكانه الدائم، يستمر باستمرارها ويضمحلِ بتوقفها.

وكما أخطأ ليفي ـ ستراوس في فهم الحرب، أخطأ هوبز في فهم التبادل. لقد اعتقد الفيلسوف الانكليزي، بأن حرب كل واحد ضد كل واحد، تمنع حصول التبادل بكل أوجهه، ولذلك أعتبر أن المجتمع البدائي لا يرقى إلى مرتبة الاجتماع، وبأن عالم الوحشيين ليس عالماً اجتماعياً، وبأن مؤسسة الاجتماع تمر عبر نهاية الحرب ونشوء الدولة.

وكلاهما أخطأ في تفسير العالم البدائي؛ فالعالم البدائي هو مجتمع تام، خلافاً لما قاله هوبز. وهو « مجتمع من أجل الحرب »، خلافاً لما يقوله ليفي ـ ستراوس.

واذا كانت الحرب وسيلة لغاية سياسية، هي الإبقاء على استقلال الجماعة وتمايزها، والحفاظ على كينونتها الاجتماعية غير مجزّأة، ورفض الخضوع لأي قانون خارجي إلا « قانونها الخاص »، وبمعنى آخر، إذا كانت تعبّر عن استمرار منطق التعدد والتشتت للحفاظ على هوية الجماعة، فهي تؤمّن ذلك بمواجهتها للمنطق الآخر، منطق التوحيد والتماهي والواحد (لا الجماعة). أي منطق الدولة التي تعمل على محو الفوارق، واستبدال قانون الجماعة بقانون خارجي، والتي تشير إلى اكتمال الانقسام داخل الكيان الاجتماعي، وتحل علاقة السيطرة والإخضاع محل علاقة المساواة. فالحرب، هي إذن أداة لمنع قيام الدولة. والمجتمع هو « مجتمع ضد الدولة » بمقدار ما هو « مجتمع من أجل الحرب ». وإذا كان هوبز قد أخطأ باعتقاده، أن الاجتماع يمر عبر نهاية الحرب، فإنه كان أول من أدرك علاقة الاستبعاد بين الدولة والحرب، التي تجعل منها حدين متناقضين، يتضمن أحدهما نفي الآخر. وبمعنى آخر، إذا كان مقال هوبز يتلخَّص بالقول: « الدولة هي ضد الحرب »، فإن بيار كلاستر، يستعيد مقال هوبز بصورة معكوسة، ليقول لنا بأن « الحرب هي ضد الدولة ».

إذن ثمة نمط من الاجتماع، هو المجتمع البدائي، لا يقوم على الانقسام، أي لا يسمح للسلطة السياسية أن تشكِّل نصاباً مستقلاً ومنفصلاً عن الكيان الاجتماعي. فما هو إذن دور السلطة في المجتمع البدائي، وبالتحديد ما هي وظيفة الرئيس؟ إنه ينطق باسم « قانون » لم يسنَّه بشر، بل شرَّعه الآباء الأولون والآلهة. والمغزى من قول الرئيس، هو دوماً الرجوع الى هذا القانون، الذي ينبغي احترامه وعدم انتهاكه، لأن أي تغيير يطرأ عليه يعني إفساد الجسم الاجتماعي، بتغييره وإدخال التجديد عليه، وهو ما يرفضه المجتمع البدائي رفضاً قاطعاً؛ لذا لا يعبِّر الرئيس عن

رغبته الفردية، بقدر ما يعبِّر عن نزعة الجماعة المحافظة، أي يعبِّر عن رغبتها في الحفاظ على كينونتها، بوصفها كياناً غير مجزأ، وجسماً اجتماعياً متجانساً. وباختصارفالمجتمع البدائي، إذ يعمل على منع الانقسام في صميم كينونته، يعمل في الوقت نفسه على الحؤول دون ظهور الدولة، فهو إذن « مجتمع ضد الدولة »، أي ضد القسر والانقسام والتراتب، وهو ضد الدولة بمقدار ما هو من أجل الحرب.

* * *

بعد هذا العرض لنظرية كلاستر حول الاجتماع البدائي، بمستطاعنا أن نتبيَّن مدى التجديد، الذي تنطوي عليه جهوده الفكرية، كما يتجلَّى لنا عبر تساؤلاته حول معنى السلطة، أو من خلال إعادة طرحه لمسألة التاريخ وإعادة ترتيبه للعلاقة بين السياسي والاقتصادي.

في الحقيقة، إن الحدس، الذي ألهم كلاستر تفكيره حول العالم البدائي، كان حدساً ذا طبيعة سياسية. فلقد أثبتت المشاهدات، التي تكوّنت لدى بعض المراقبين والإتنولوجيين أن بعض المجتمعات البدائية لا تعرف الدولة، ولا تُظهِر أي أثر لوجود سلطة منفصلة، يمارسها فرد أو قلة على بقية البشر. وقد اعتبر هذا المعطى دليلاً على عدم وجود سلطة سياسية لدى الوحشيين، وعلى عدم نضج عالمهم الاجتماعي. وتكمن أصالة كلاستر في رفضه لهذا التفسير، ممَّا سيقوده إلى إعادة اكتشاف المسألة السياسية. لقد اعتبر كلاستر، أن غياب الدولة من المجتمع البدائي لا يتمّ عن « غياب سياسي »، ولا هو دليل على عدم نضج في العلاقات الاجتماعية يفسّره ضعف تقنيات الانتاج، بل هو ـ على العكس من ذلك ـ اختيار يتمّ عن نضج إجتماعي تام، اختيار « سياسي » قبل كل شيء، يقضي: بمنع ظهور مؤسسة منفصلة عن الكيان الاجتماعي، يقبض من خلالها على السلطة، وبرفض الانقسام داخل المجتمع بين آمر ومطيع، بين حاكم ومحكوم. إن هذا المنطق، إذ يعني البحث من جديد في مسألة السلطة (ماهيتها ومقامها)، فإنه يتضمّن القضايا التالية:

أولاً ـ القول بأن العنف البدائي ليس سمة من سمات التوحش، ولا هو يُفَسَّر بردِّه إلى خاصية الانسان البيولوجية (العدوان)، أو إلى التنافس الحيوي بين الجماعات، أو إلى التبادل، بل هو قبل كل شيء، أداة « سياسية » تحافظ، من خلالها، الجماعة على هويتها وكينونتها السياسية.

ثانياً ـ القول بأولوية السياسي على الإقتصادي، بمعنى أن الخيار السياسي للجماعة، هو الذي يحدِّد شروط حياتها الاقتصادية، فإذا كانت الجماعات البدائية لا تسعى إلى إنتاج فائض، فإنها، تفعل ذلك بصورة « متعمدة »، منعاً لنشوء علاقات استغلال وسيطرة داخلها. وبهذا، لا تعود الدولة تنشأ عن نمو قوى الانتاج، بقدر ما تصبح هي الشرط في انطلاقة هذه القوى، أي لا يعود بالإمكان تفسيرها بأسباب تقنية واقتصادية بقدر ما تُفسَّر بتغيير جذري حصل في موقف المجتمع، من مسألة الانقسام الاجتماعي[١٧].

ثالثاً ـ القول بأن طرح مسألة السلطة، هو السبيل إلى عقل المجتمع البدائي، ما دام السياسي يقع في صميم الاجتماعي، ويشكِّل مفاصله الرئيسية. وهذا ما لم يحدث من قبل، سواء من وجهة النظر التطورية، التي إذ تدرج المجتمعات البدائية في التاريخ، فإنها تعمل على إقصائها إلى مرحلة دنيا من تطور الانسانية، سابقة على « التمدن »، أم من وجهة النظر البنيوية، التي تُلغي البُعد التاريخي لهذه المجتمعات، باقتصارها على إدراك البنى التي تُشير إلى انتمائها لعالم الثقافة. « وفي كلا الحالين، يبقى من دون إدراك، الأمر الذي يجعل الاجتماع البدائي إجتماعاً، أي الحركة التي تمنحه هويته، والتي بواسطتها تتأسس وحدته، ويعقل نفسه بوصفها واحداً في آن معاً، باختصار، يبقى من دون إدراك وجوده السياسي »[١٨].

رابعاً ـ تقديم تصوُّر جديد لمسألة التاريخ، يستبعد

مقولة وحدة النمو التاريخي واتصاله، التي تقضي بأن تنمو قوى الانتاج جنباً إلى جنب مع أدوات السيطرة، مُحلاً مكانها، تصوُّراً يقوم على القول بوجود انفصال جوهري بين عالم ما قبل الدولة، وعالم ما بعد الدولة، وبحصول انقلاب جذري في طريقة اختيار المجتمع لذاته سياسياً، يُمثِّله الانتقال من سياسة ما قبل الدولة، حيث لا وجود للانقسام والقسر، وإلى سياسة الدولة القائمة على الانقسام والقسر. ولهذا، فإن تصوّر كلاستر، يقلب رأساً على عقب طريقة حل المسألة السياسية وتدبّرها ـ كما يقول غوشيه.

لا شك، أن هذا التحليل لواقع الاجتماع البدائي لا يمنع من إثارة بعض التساؤلات: كيف تم التحوّل من مجتمع ما قبل الدولة إلى مجتمع الدولة؟ وهذا السؤال يُفضي، بالضرورة، إلى سؤال آخر: هل تمثّل المجتمعات البدائية أركيولوجيا مجتمعاتنا الحالية؟ أي هل انبثقت هذه الأخيرة عن نمط من الاجتماع شبيه بالاجتماع البدائي؟ وكيف تمّ هذا الانتقال من عالم إلى آخر، ومن سلطة سياسية إلى أخرى، مختلفتين بالكلية من حيث مقامها ووظيفتها؟.

* * *

في الواقع، كان كلاستر يعي ما يمكن أن تثيره أفكاره من تساؤلات، وقد أشار، هو نفسه، في هامش مقالة «أثريات العنف» إلى هذا الأمر، بطرحه بعض الإشكالات المتعلِّقة بقضية الانقسام، منها: ألا تنطوي دينامكية الحرب على خطر الانقسام الاجتماعي؟ وكيف تتصرَّف المجتمعات البدائية عندما يحدث ذلك؟ وبمعنى أعم، في أية شروط يمكن للانقسام أن يظهر في المجتمعات البدائية؟[19]، وهذا يعني، أن كلاستر وإن اعتبر المجتمع البدائي كياناً غير منقسم، فإنه لم يقصد بذلك أن هذا المجتمع لا يعرف الانقسام، أو ليس لديه أي فكرة عنه، وإلاَّ لما كان هناك من معنى للحديث عن رفض المجتمع البدائي للدولة، وعن مجابهته لمسألة انقسامه، إذ كيف نرفض شيئاً لا نعرفه أو لا وجود له[20]. ولكن، إذا كانت مسألة الانقسام التي تشكِّل «لغز السلطة السياسية» قد بقيت من دون حل، وإذا كان كلاستر قد رحل في اللحظة التي كان يواجه فيها لبّ المشكلة ـ أي البحث في سر هذا الانقسام الأصلي، الذي جعل نشوء الدولة أمراً ممكناً ـ فإن أعماله، على قلتها، تثبت حسن تقويم مارسيل غوشيه لها، بأنه يجب العودة الى المجتمعات البدائية لمساءلتها عن سر هذا الانتقال الحاسم إلى الدولة، وبأننا لسنا بعيدين عن اكتناه هذا السر وفك رموزه[21]. في الواقع، هذا ما فعله غوشيه نفسه[22]، الذي حاول أن يبحث «أصل الدولة»[23]، بالرجوع إلى الواقع البدائي، ومن خلال دراسته للظاهرة الدينية، التي تعم هي الأخرى المجتمعات البدائية، تماماً كالحرب. ولا شك، أن غوشيه يعتمد على تحليل كلاستر لمقام السلطة ووظيفة الرئيس البدائي، ويستفيد من محاولاته لإعادة عقل السياسي، وينطلق من الإشكالات التي أوصله إليها بحثه (الضمير عائد لكلاستر). ولكن دراسته للدين البدائي تفتح منفذاً آخر لتناول مسألة الانفصال الأصلي، الذي يشكِّل جذر الواقعة الاجتماعية بما هي كذلك.

وبالفعل، فإن التنقيب الذي قام به غوشيه عن جذور الواقعة الدينية، كما تتجلَّى في معظم المجتمعات البدائية، يكشف عن جانب هام من جوانب الاجتماع البشري يمكن تلخيصه بالقول: ثمة انقسام أصلي يخترق المجتمعات البشرية منذ البدء؛ ثمة فاصل بين المجتمع ونفسه لا قوام لأي مجتمع بشري من دونه؛ ثمة تنافر يلازم، منذ الأصل، اتحاد البشر وتجمّعهم. لذا يعقل غوشيه الحيِّز الاجتماعي بتعابير جديدة، مفادها «أن لا مجتمع واحد بطبيعته»، وأن من ماهية الاجتماعي انقسامه على نفسه[24].

وهذا الانفصال ـ الذي يشكِّل البنيان السياسي الكامن في أصل كل واقعة اجتماعية، ويشكل شرط امكان كل سلطة ـ تجلَّى في البدء من خلال الشكل الديني، الذي يقضي بأن يوضع مرجع المجتمع في «خارجه»، أي، بأن يُبعد إلى خارج المجتمع، المبدأ الذي يؤسسه ويهبه كيانه، والمصدر

الذي يُكسبه شرعته ونظامه، والمكان الذي يستمد ـ ابتداءً منه ـ معناه ويعقل ذاته[25]، إن مبدأ خارجية الأساس الاجتماعي هذا، الذي يشكِّل جذر الواقعة الدينية، هو إذن أساس فكرة «الدَّيْن»، التي تقضي بأن يتعرَّف المجتمع على نفسه، من خلال شيء آخر مغاير له، والتي تتمثَّل باعتقاد البشر بأنهم مدينون بنظام عالمهم إلى تدخّل قوة أخرى (غير بشرية) فائقة وعلوية، أي تبعيتهم وارتهانهم لقرارات الغيب واللامرئي، وهو ما يسميه غوشيه بـ«دَيْن المعنى». والواقع، أن تصوّر المجتمع لنفسه، من خلال الدَّيْن، ينطوي على بُعد سياسي ورمزي.

فالاعتقاد بأن مصدر التشريع والتقرير يأتي من خارج المجتمع، إنّما هو رفض المجتمع لقيام سلطة داخلة تملك حق التقرير وإعطاء الأوامر. والتسليم بارتهان البشر للعالم الآخر، إنما هو محاولة الجماعة لمنع «ارتهان الإنسان للإنسان»[26]. وبالتالي، طلب «المساواة»، ولو من خلال الارتهان للغيب. وهكذا تسعى الجماعة البدائية، من خلال فكرة الدَّيْن للخارج وللآخر اللامرئي، أن تجابه مسألة الانقسام الذي يتهدَّدها، وأن تجد «حلاً سياسياً» لمسألة انفصال نصاب سلطوي مميّز داخل الكيان الاجتماعي. وما الشكل الديني سوى طريقة، تتدبَّر من خلالها الجماعة الانفصال الذي يواجهها، بالعمل على تجميده وتحييده. إنه نمط يعيش من خلاله المجتمع البدائي هذا الفاصل بينه وبين نفسه، ويعبّر بواسطته عن وحدته. إذن ثمة سلطة في المجتمع البدائي، ولكنها ليست ملك البشر، وثمة «وحدة سياسية»[27]، ولكنها ليست تلقائيه، بل تُصنع من خلال تحييد الانقسام الاصلي الذي يخترق الجنس البشري، وذلك بحيث لا يكون الخضوع والتبعية إلاّ إلى آخر من غير البشر، وبحيث يُمنع على أي إنسان أن يعتبر نفسه مرجعاً للناس الآخرين.

بالمقابل، في الشكل الذي تجسِّده الدولة، ثمة نمط آخر يعيش من خلال المجتمع: مسألة انقسامه على نفسه، بحيث يتحوّل مصدر التأسيس والتقرير، ويرتد المجتمع إلى الانقسام الفعلي، ويتغيَّر نظام المعنى. وبالفعل، في الدولة، يقوم الانفصال داخل المجتمع، فيظهر نصاب سلطوي فعلي، بين ممثلي القانون والمعرفة والذين ينبغي عليهم الخضوع، بين من يأمر ويطيع. وفي الدولة، يتحوَّل انفصال المجتمع عن مبدئه، من أداة تحقّق المساواة داخل الجماعة ـ كما في الشكل الديني ـ إلى وسيلة للإخضاع، إذ يُصبح الارتهان بين واحد وآخر، بين حاكم ومحكوم. ولكن، إذا كان مجيء الدولة يحمل معه القهر والخضوع، فإنه أدّى، من جهة ثانية، إلى تغيير الطريقة التي يعقل بواسطتها المجتمع ذاته، ذلك أن ظهور الدولة يعني «أن اجتماع البشر هو من صنع أيديهم، وأنهم يملكون الحق والقدرة عليه، وأنهم قادرون على تقرير أمره، وأحرار في التصرّف به»[28]. وهذا يعني بأنه لا مرجع للمجتمع إلا ذاته.

ولكن، إذا كانت الدولة تبدِّل بالكلية النمط الديني، الذي كانت تعيش من خلاله الجماعة البدائية «المسافة السياسية»، المؤسِّسة لكل اجتماع؛ وإذا كان مجيء الدولة قد أحدث انقلاباً جذرياً في طريقة تعامل المجتمع مع ذاته، وتغييراً حاسماً في مقام السلطة ووظيفتها، فهل يعني ذلك. بأننا إزاء الخيار، الذي يضع الدين في مواجهة الدولة، أو المجتمع ضد الدولة ـ وفقاً لصياغة كلاستر ـ. ليس هذا ما يقصده غوشيه، ذلك أنه، إذ يستبعد علاقة التضايف القديمة بين الدين والدولة، فإنه يستبعد أيضاً علاقة الاستبعاد الحديثة بين الدين والدولة، التي توحي بها صياغة بيار كلاستر. فبالنسبة إلى غوشيه، جذر الدين والدولة واحد؛ ذلك أن كليهما يعني بأن مبدأ تنظيم المجتمع منفصل عنه. وإذا كانت الدولة قامت بقلب منطق المجتمع البدائي، المعبَّر عنه دينياً، فليست هي التي خلقت خارجية الأساس الاجتماعي، أو التي أسّست المسافة بين المجتمع وذاته. ثمة انقسام سياسي أصلي تجسَّد في وجهة نظر سلطوية مفارقة لعالم البشر الفانين، وهذه الوجهة التي عبر عنها الدين «هي سبب كل اجتماع وشكله الأول». من هنا «شكَّل الدين تاريخياً شرط إمكان نشوء الدولة». أو بمعنى أصح، «إن

أساس الدولة والدين واحد»[29]. وهكذا ليست الدولة شيئاً لم يَسبق ظهوره على الإطلاق، ولا هي تحوُّلاً لا سابق له ولا جذور[30].

فحيث لا توجد الدولة يوجد مع ذلك مبدأ الدولة ذاته. وإذا كانت الدولة لم تكتمل «من دون تصفية الدين»[31]، وإذا كانت النهاية المنطقية للإلّه (الدولية)، أن يعقل المجتمع ذاته بالكلية في الدولة، فإن ما آلت إليه الدولة الحديثة في بعض أشكالها ـ التوتاليتارية ـ لا يمكن إلاَّ أن يعيدنا إلى البداية الأولى، أي إلى الجذر الديني للدولة، أليست التوتاليتارية، هي الطمع بمجتمع واحد لا أثر فيه للانقسام، مجتمع خال من كل نزاع حول المصالح، ومتطابق مع ما يعرفه عن ذاته؟ ألا تشكِّل بذلك، نسخة جديدة لاستحالة قديمة: استحالة أن ينظر البشر إلى حقيقة اجتماعهم، أي إلى حقيقة انقسامهم وتعارضهم المحتملين؟[32].

ماذا يعني ذلك في نظر غوشيه؟ أن لا ننسى بأن اختيار المجتمع ضد الدولة ـ وإن كان يعني المساواة ـ فإنه يعني من جهة أخرى «الوهم»، وبأن اختيار الدولة ـ وإن كان يعني القهر ـ فإنه يعني من جهة أخرى، مواجهة حقيقة الرابطة التي تجمع بين البشر، أي النظر إلى اللغز الذي يمثِّله الانقسام بين البشر، ومحاولة فك رموزه، لذا ليست المسألة ـ برأي غوشيه ـ أن نرفض السلطة، بل أن نتطلع الى جذورها، ونجابه أسبابها، ونتساءل عن الأساس الذي تقوم عليه، والوسائل التي تتغذّى بها، وهو السبيل الوحيد للقبض على حقيقتها، والحد من ممارستها. وإذا كان تحليل كلاستر للحرب قد كشف بأنها أداة المجتمع البدائي ضد الدولة، فإن تحليل غوشيه للدين البدائي يكشف، بأنه طريقة المجتمع البدائي في الحؤول دون ظهور الدولة أيضاً. ولكنها طريقة تنطوي، في النهاية، على احتمال قيام الدولة، وتشكِّل شرط إمكانها. ذلك أنه، ما كان ممكناً للدولة أن تنشأ، إلاَّ لأن المجتمع كان يعقل نفسه في الأصل، بواسطة مبدأ خارجي. فالانقطاع بين الدولة والدين لم يتم بدءاً من لا شيء، ولكنه تحوُّل ـ ولو جذري ـ لبُعد إجتماعي كان قائماً من قبل، للمسافة (السياسية) التي كانت تفصل بين البشر والآلهة، بين الدنيوي والديني. من هنا الصلة بين الدين والسياسة، بين الدين والدولة. وهذا ما يسمح لنا بالقول، بأن تحليل غوشيه للواقعة الدينية يلقي إضاءة جديدة على مسألة الدولة.

★ ★ ★

لا شك أنه، تترتّب نتيجة عملية على مثل هذهالنظرة للسلطة، كما تتكشَّف عنها أعمال كلاستر أو غوشيه، وذلك بمقدار ما يصح القول، بأن إعادة النظر بمبدأ السلطة تقضي بإعادة النظر بقواعد الممارسة السياسية. هذا ما يتضح، بشكل خاص، من نقد كلود لوفور[33] للبرامج السياسية الرامية إلى الحد من ممارسة السلطة أو تغييرها أو مقاومتها.

فإذا كان الانفصال في النسيج الاجتماعي ـ الذي يتأسس بواسطته كل اجتماع ـ يمثل مبدأ السلطة، أياً كان شكلها، يصبح من الخطأ أو السذاجة التفكير بأنه من الممكن إلغاء السلطة بازاحة القابضين عليها؛ وبكلام آخر، ليست السلطة ـ في نظر كلود لوفور ـ محصلة استيلاء بالقوّة على زمام الأمر، ولا هي مجرد تجسيد «لإرادة شريرة»، أو تعبير عن «استعباد خبيث» ـ عملاً منذ القدم على استلاب إرادة البشر، واختلاس حقيقتهم ـ كما يفترضها القائلون بالتسيير الذاتي[34] مثلاً، بل هي تترافق مع تعيين الحيِّز الاجتماعي. إنها تنبثق منه وتضمَّن هويته، ولكن ليس بالتطابق معه بل بالابتعاد عنه[35]. لذا، لن تزول السلطة باستبدال إرادة خبيثة بإرادة خيِّرة، أو جهاز حاكم بآخر، أو فئة إجتماعية بأخرى، فلا مفرّ من السلطة؛ أو يشبه أن يكون الأمر على نحو ما يتصوره فوكو: لا معارضة تقع بالكلية «خارج» نطاق السلطة. ومن هذه الزاوية، يتناول لوفور المشاريع الداعية إلى التغيير، وهو يرى بأن هذه المشاريع سواء كانت إصلاحية أم ثورية[36]، تتملَّص من مواجهة الانقسام، كما يُطرح في المجتمع المعاصر، مع اختلاف الحجة عند كل من

الفريقين. فالداعون إلى «الإصلاح» يعتقدون أنه بمستطاع الدولة، إمّا بفعل تطوّرها الخاص أو تحت تأثير المطالب الشعبية - وفي كلا الحالين بفضل تزايد الانتاج والتنوير - أن تكون العامل على التغيير الاجتماعي، والباعث على وجود نظام أكثر فأكثر مساواة. أمّا الداعون إلى «الثورة»، فإنهم يعتقدون بأن الإستيلاء على جهاز الدولة من قبل الخاضعين أو أي حزب يقودهم، واستخدام الموارد كفيلان بخلق الشروط التي من شأنها أن تُلغي السيطرة. وكلا الفريقين يتجاهلان - برأي كلود لوفور - طبيعة التعارض بين السيّد والمسود، القائم في كل أبعاد المساحة الاجتماعية وامتداداتها؛ وبمعنى آخر، فهما يقتصران على النظر إلى «الوظيفة المباشرة» للسلطة كما تبدو واقعاً، أي الحركة التي تتراكم بواسطتها وسائل السيطرة المختلفة، مثل الموارد المادية والمعارف والحقوق والقرارات، لصالح الذين يمسكون بالسلطة ويسعون إلى تعزيز وضعهم الخاص، و«يتعاميان» بالتالي، عن النظر إلى «وظيفتها الرمزية». أي الحركة التي يتحدَّد بواسطتها مجتمع ما، ويلج ويكتسب هويته بفضل انفصال قطب سلطوي تميز، والتي لا تنفك عن الأولى وتجعلها ممكنة، وهذا الخلط بين «الواقعي» و«الرمزي» من شأنه أن يجعل الهدف من النزاعات التي تنمو في بؤر مختلفة من المجتمع الأهلي، قلب علاقات القوى بين التجمعات السياسية والدولة، وهو أمر لن يغيّر من حقيقة السيطرة الشيء الكثير.

لا يعني هذا - برأي لوفور - استبدال تصوُّر خُلُقي للسلطة (الشريرة أو الخيِّرة) بتصوّر غامض لها، ولا يعني أيضاً القول بعدم جدوى الانتفاضة أو استحالة الوصول إلى الاستقلال والتمايز، استقلال الاجتماعي عن السياسي. ولكنه يعني الإطلال على بُعد من أبعاد الاجتماعي لا يزال مُقَنَّعاً حتى الآن، بفعل «وهم مزدوج»[37]: الأول، هو الاعتقاد بوجود سلطة تلتحم فعلياً مع الموقع المرسوم لها، والذي تحاول احتلاله؛ والثاني، هو الاعتقاد بوحدة ملموسة واقعية تحل في ذاتها كل الفوارق والاختلافات. هذا الوهم المزدوج، هو ما يجب مقاومته، لأنه لا جدوى من رفض التمييز بين من هم فوق ومن هم تحت، ولا جدوى من تجاهل الإغراء الخيالي لسلطة الواحد على الكل، فمن يحلم بإلغاء السلطة وإحلال مملكة الاستقلال والتمايز محلها يتخيّل مجتمعاً متطابقاً مع نفسه بصورة تلقائية، أي يتخيّل طريقة واحدة في الانتاج والسكن والاتصال والتجمّع والتفكير والاحساس والتعليم[38]... ولكن ماذا يعني تخيّل وجهة نظر واحدة حول كل شيء، وحول كل البشر، إن لم يكن تخيّل مملكة محكومة «بالطغيان»؟ وما يتحدّى هذا التخيّل، هو أن المجتمع ينتظم بحثاً عن وحدته، وينم عن هويته، ويرجع إلى ذاته عبر سلطة تتجاوزه، وأنه توجد أشكال عديدة للاجتماع، لا يمكن تعيينها أو قولبتها في نظام شمولي[39]، فهو إذن تخيّل عاجز عن حل التناقض الكامن في التأسيس الاجتماعي ذاته، لذا ينبغي التفكير والعمل في آفاق عالم يقدِّم إمكان إزدراء الإغراء الذي تمثله السلطة، عالم يتم فيه نقد الوهم والتجديد السياسي، في ضوء تناول للإجتماعي والتاريخي لا يأسرهما في أطر تحددها الأمة والمجتمع والدولة.

* * *

والآن، ما هي دلالة التحوّل في النظرة إلى الاجتماع والتاريخ بالنسبة إلى المثقف العربي؟ إذا كنا لسنا معنيين في هذا الموضع بتقديم بحث منهجي يتناول بعض معطيات الاجتماع العربي، فما يمكن قوله هنا، إن التحوُّل المشار اليه يحمل أهل الفكر عندنا إلى أن يطلّوا إطلالة جديدة على المسألة التاريخية برمتها، بما تعنيه هذه المسألة من إشكالات تعتمل في الوعي الحضاري العربي، ومن أزمة حادة تنتاب الإحساس بالإنتماء الثقافي، كما يحضّهم على إعادة التفكير بالمسألة السياسية التي تقع في النهاية في صلب المحاولات الرامية إلى إعادة صياغة المشروع التاريخي العربي والإسلامي.

في الواقع، إذا صح أن كلاستر ابتدع رؤية جديدة

للاجتماعي والسياسي من خلال دراساته للمجتمع البدائي، فإن هذه الرؤية لم تصبح ممكنة إلاّ عبر عمل نقدي، رمى من ورائه إلى البحث في أصول المقال الانتروبولوجي، أي إلى التنقيب الأركيولوجي عن جذور «اللغة» التي يتحدث بها الغربي عن الوحشي، و «المعرفة» التي يكوِّنها عنه، وهذا البحث في الأصول لا ينفرد به كلاستر وحده، بل هو محاولة من ضمن محاولات، ربما أوسع وأشمل، تؤول كلها إلى تكوين مقالات «نقدية» داخل الثقافة الغربية، وهي مقالات - إذ تنم عن وعي غربي «مضاد»، على حد تعبير ادوارد سعيد - تُشكِّك بنظرة الغرب إلى ذاته وإلى غيره معاً، وتفتتح، بالتالي، أفقاً جديداً لتصوّر العلاقة بين الغرب والآخر، ولتعقل مسألة الانتماء الثقافي؛ وبكلام آخر، تسعى هذه المقالات إلى تبيان مدى النفي الذي مارسته الذات الحضارية الاوروبية على الآخر الخارجي (البدائي، الشرقي، غير الاوروبي)، الذي هو الوجه الثاني لنفي الآخر داخل الغرب نفسه (المجنون، الشاذ، المستضعف). كما يلاحظ، بحق، كمال أبو ديب في قراءته لعمل ادوارد سعيد[45]. وبالفعل، إذا كان المقال الاتنولوجي الذي شرع يتكوّن مع بيار كلاستر يتضمن، بجانب منه، محاولة للكشف عن هذا الاستبعاد الذي مارسه الغرب على الوحشيين، بإقصائه لهم من فلك الاجتماع. فإن عملية الكشف هذه كانت تتم بالتوازي على يد آخرين، وفي أكثر من مجال وعلى صعد مختلفة؛ ولا بد من الإشارة هنا بشكل خاص إلى أعمال ميشال فوكو الرائدة في ميدان البحث الاركيولوجي، فهي تتضمن تنقيبات دقيقة ومذهلة في تاريخ الجنون والسجن والجنس، تمثّل بحق اركيولوجيا (علم آثار) للمنظومات المعرفية الغربية، كما بدأت تتكوّن بدءًا من عصر النهضة. إن العودة للأصول[41] التي تقتضيها «أثريات المعرفة»، بمقدار ما تدل على ما ينتاب الذات الأوروبية من شك واضطراب - كما يقول هشام جعيط - تكشف بجلاء عن عملية النفي الذي مارسته الذات الغربية على نفسها، من خلال نفيها للمجنون والشاذ والمريض والطفل...

وهكذا، يبدو أن جميع المحاولات تتمّ عن الموقف نفسه وتصدر عن النظرة نفسها: الكشف عن جذور النظرة الغربية إلى الذات وإلى الغير، في ميدان التحليل التاريخي، أو في ميدان الإتنولوجيا، أو في ميدان الاستشراق. وليس صدفة أن يكون ادوارد سعيد، قد استخدم مفهوم فوكو للمقال في كتابه «الاستشراق»، الذي يصح اعتباره أول محاولة لكتابة «اركيولوجيا الاستشراق»، بوصفه علم الشرق. أي أول محاولة للتنقيب عن أصول النظرة الغربية إلى الشرق وتبيان كيفية تصوّر الغرب للشرق. وهو تصوّر لا ينتج فيه الغرب الشرق وحده، وإنما ينتج فيه أيضاً ذاته عبر إنتاجه للغير، وذلك لأن نظرة الغرب إلى الشرق تتضمَّن مقداراً من النفي له، قَلَّ ذلك أو كَثُر؛ وحقيقة النفي - نفي الذات للآخر - تعني أن ننفي على الآخر ما نمتلكه نحن، وعليه فإن كل معرفة بالآخر - إذ تتضمن نفياً له بوجهٍ من الوجوه - تؤكد من جهة أخرى في الذات على ما تنفيه عند الآخر؛ وبكلام آخر، كل معرفة بالآخر هي وجه من أوجه المعرفة بالذات. وهكذا، إذ تنفي الذات الغربية المجنون والمنحرف في داخلها، فلكي تؤكد على معقوليتها وسويتها. وإذ تنفي البدائي والمتوحش في خارجها، فلكي تؤكِّد على تحضّرها وتمدّنها. وإذ تنفي الشرقي أو أياً كان خارجها، فلكي تؤكد على تقدّمها وحداثتها...

هل يعني ذلك أن المعرفة بالآخر مستحيلة؟ وبالتالي هل يستحيل قيام علم الانسان؟ هذا السؤال ليس جديداً، فلقد تساءل ارسطو منذ القدم عمّا إذا كان قيام «علم الفرد» أمراً ممكناً ومشروعاً. إن كلاستر وفوكو يستعيدان في الحقيقة نفس السؤال، كلٌ في مجاله. ولكن، لا لينفيا إمكان المعرفة بالفرد والجماعات، بل من أجل بحث الشروط التاريخية التي مهدت السبيل إلى نشأة علوم الانسان، كما هو الحال في علم النفس مثلاً، أو من أجل الكشف عن العوائق التي تقف حائلاً دون نشأتها، كما هو الحال في الاتنولوجيا،

وكما أن فوكو[42] بيَّن بأن انطلاقة علوم الانسان لم تصبح ممكنة إلاّ عبر تكوُّن نمط سلطوي جديد، قضى بجعل البشر موضوعاً للسلطة والمعرفة معاً. فقد بيَّن كلاستر أن المعرفة بالشعوب البدائية، كما رمى إليها المشروع الإتنولوجي، تصطدم بحد لا يتمثل بالمجتمعات البدائية، بل بدور الذات الاوروبية حول نفسها، وبيَّن ادوارد سعيد بأن المعرفة الحقيقية بالشرق أو الإسلام تتطلب من الباحث أن يخضع منهجه إلى «وعي نقدي متقصي» يحرِّر البحث من الأفكار الموروثة والتصوّرات المسبقة والنماذج العرفية التي قدمها الاستشراق في أثناء ارتقائه التاريخي بشكل خاص[43]. إذا كانت معرفة الغربي بذاته لم تتم إلاّ عبر إخضاع الفرد ومن أجل السيطرة عليه، وإذا كانت معرفته بالبدائي تخفي وراءها منزعاً عرفياً يؤول إلى مماهاة الآخر بالذات، وبالتالي إلى احتواء تمايزه أو إنكار هويته، وإذا كان المقال الاستشراقي عبارة عن «شبكة من المعرفة والقوة»، للسيطرة على الشرق وامتلاكه، هل نخلص من ذلك إلى القول بأن علم الانسان مستحيل؟ يقول كلاستر بأن علوم الانسان قد تكون «غير ضرورية»[44]. ولكن، إذا كان لا بد من إنشاء مقال علمي حول الشعوب الأخرى، فإن ذلك يتطلّب قدراً من الإحترام لهذه الشعوب وثقافاتها، واعترافاً بالفوارق بين الذات والآخر، أي بغيريتها، كما يتطلب التحرُّر من البدهيات الطبيعية التي يتخبط فيها الفكر الغربي. إن التحليلات التي نتناول نماذجها الرئيسية عند كل من فوكو وكلاستر وسعيد تثبت أن كل معرفة تنطوي على سلطة، لأن الحقيقة هي نفسها سلطة كما يقول فوكو[45]، ومن الأجدى البحث، والحالة هذه، عن تأسيس سياسة جديدة للحقيقة بدلاً من العمل على تحريرها من كل جهاز سلطوي. وهكذا، ليس ثمة معرفة بريئة، أو معرفة لا تداخلها ايديولوجيا، أو لا تدخل في علاقة مع السياسي. كما تثبّت أيضاً بأن المعرفة بالآخر ـ أكان فرداً أم جماعة ـ تتطلّب الاعتراف به، أي بما له من غيرية تُمثّل هويته الثقافية، ولكن مع الإقرار بأن هذه الغيرية ليست مطلقة، وتتبدّى المفارقة هنا، في أن الاعتراف بغيرية مطلقة للآخر يعادل نفيه. وبالفعل، فإن هذا المنزع المعرفي، إذ يميل إلى أن لا يرى في الآخر إلاّ ما يراه في ذاته، لا يجد فيه ما يجده في نفسه، فيعتقد بأنه يمثِّل غيرية مطلقة وينتمي إلى عالم غريب كل الغرابة عن عالمه. والمراد قوله بذلك، إن الآخر يمثِّل غرابة ما بالنسبة إلى الذات، ولكنها ليست غرابة أنطولوجية، إذا جاز القول، تحول دون اختراقه أو تمنع التعرّف به وعليه. ولو صح ذلك، لأدّى إلى إعادة تصوّر الخصوصية والأصالة والهوية. صحيح إن الهوية لا تنبني إلاَّ على ضرب من النفي للآخر[46]. ولكنها، ليست منظومة ثابتة ولا هي انتماء مغلق يحول دون الحوار مع الآخر أو الانفتاح عليه. فالتماهي يتم عبر الآخر، واذا كان الآخر يمثِّل إشكالاً بالنسبة إلى الذات فـ «إن مسألة الآخر تبدو من مقومات الهوية» كما يقول جان ماري بنوا[47]. ومن هنا، يميل ليفي ـ ستراوس[48] إلى نقد مفهوم الهوية معتبراً إياها مجرد حد، «نظري» يفسِّر لنا عدداً من الاشياء لا جوهراً دينامياً أو ماهية صافية، ولا يعني ذلك، إلغاء الفوارق واحتواءها، بقدر ما يعني محاولة تفسيرها والاعتراف بها. إن الانطلاق من الهوية، كتعبير عن ذات فردية أو جماعية أمر لا غنى عنه، فالهوية حد لا غنى عنه للتفسير؛ إنها بؤرة لاستمداد المعنى، واطار للتعرّف، وأصل للانتساب. وبالتالي، فهي منتجة للفرق والتمايز بين الذات والغير. ولكن وجود الفارق لا يعني، بأي حال، التأكيد على معنى الهوية المطلقة، أو على الانغلاق التام، لأن من شأن ذلك أن يُفضي إلى إلغاء الآخر في الداخل وفي الخارج، كما مر بنا ذكره.

إن نقد الهوية هذا، يلقي ضوءًا جديداً على أزمة الهوية التي تعيشها المجتمعات العربية الاسلامية، أو النخب المثقفة في هذه المجتمعات على وجه أصح. لا شك، أن هذه الأزمة ليست جديدة، فقد بدأت تعتمل في الوجدان العربي منذ التوسع الغربي، أي منذ الاحتكاك بآخر، قدّم نفسه النموذج الوحيد للتقدّم والإطار الوحيد الممكن للنمو

التاريخي وللدخول في عالم المعاصرة، لذا يمكن القول، بأن محاولات اكتشاف الذات والتأكيد على الهوية إزاء الغرب ـ كما تُبذل مجدداً ـ تستعيد، في حقيقة الأمر، بداية النهضة مع تأكيدها على مدى التشويه الذي أحدثه الغرب في الشخصية القومية أو الإسلامية، على امتداد الفترة الذي فرض فيها هيمنته على البلدان العربية والاسلامية. إن هذه المحاولات تقول لنا بأن التغريب أضاع منّا الهوية، وأفقدنا الأصالة، وإنه، بسبب من ذلك، وقف حائلاً بيننا وبين الاستقلال، وأعاق زمننا عن النمو وشخصيتنا عن التفتح والابداع. وبناء عليه، يرى أصحاب هذه المحاولات، أنه لن تقوم لنا قائمة إلاّ اذا استعدنا هويتنا وانتسبنا إلى ذواتنا، وهو السبيل الوحيد إلى مقاومة الآخر المهيمن. بيد أن ثمة فرقاً بين كل ما يقوله السلفيون في مطلع عصر «النهضة»، وما يقوله دعاة العودة إلى الذات اليوم، فقد اعتبر الأوَل، أن العودة إلى الأصل هي السبيل الوحيد الى بعث عربي إسلامي حقيقي، لمّا واجهوا حضارة غربية متفوقة. وبذلك، نسبوا الانحطاط والتأخر إلى الابتعاد عن الأصل وفقدان الإلهام الأساسي. من هنا، كانت الدعوة إلى الإحياء والاستنهاض. بينما يعتبر الأخيرون، أن العودة إلى الذات استعادة لمقوّمات الشخصية التي قهرها الغرب وشتّتها، وذلك بعد قرن ونيّف على اختراق الغرب لمجتمعاتنا وثقافتنا بالذات. كان الأوَل يرون ثمة انحطاطاً وتأخراً، اما الأخيرون فلا يرون في الأزمة إلاّ الوجه الغربي فيها، إنهم يعتبرون أن الغرب هو صانع أزمتنا وخالق مشكلاتنا، وذلك مع تجاهل تام لما آل اليه وضع الاجتماع العربي والاسلامي قبل الاختراق الغربي له. في الحقيقة، لم يكن هذا الاجتماع «فردوساً أرضياً» تحوّل بفعل الحدث الغربي إلى جحيم، ولم تكن المجتمعات الأهلية التي خضعت للسيطرة الغربية، في حال من «النعيم» حوّله الآخر إلى بؤس وشقاء. ولم تكن الثقافة السائدة أو المسيطرة على قدر من الحيوية والنشاط تسمح بالمقاومة والدفاع، فالعالم الإسلامي كان قد وصل إلى نوع من الركود، والحضارة الاسلامية كانت قد توقَّفت عن نموها وإشعاعها. كان ثمة تواصل، ولكنّه فقد الزخم والدينامية، اللذين تميّز بها عند البدء. لا شك، أن الغرب فرض سيطرته السياسية، ولكنه مثَّل أصلاً، ولا يزال يُمثّل، إشكالاً بالنسبة الى الفكر العربي والاسلامي، وذلك بقدر ما ساهم، ليس فقط بهذه العودة إلى الذات، بل أيضاً بتأثيره في نظرتنا إلى ذاتنا، أي بخلخلته لوعينا بذاتنا. وهو ما شكّل باعتقادي أساس التماهي مع الغرب. ربما انطوى هذا التماهي على شيء من الاستلاب أو الارتهان الثقافي للآخر المتفوّق، ولكنّ هذا الارتهان ليس سلباً خالصاً، لأنه يصير جزءاً من حقيقة الذات ومن الوعي بها. ولا يفلت المقال السلفي من شباك هذه الحقيقة، أي التماهي مع الآخر. وإنه لمن الخطأ ـ إن لم يكن من السذاجة ـ أن نعتقد بأن ثمة اغتراباً فرضه الآخر، ينبغي العودة عنه للتفتيش عن مكامن الذات الأصيلة، وعن عناصر الثقافة الاهلية. فالثقافة الأهلية تمنح القدرة على مقاومة الغير ومجابهته، ويعبِّر عن إرادة جماعة ما في أن تبقى هي هي؛ وبمعنى آخر إذا كان المجتمع الأهلي يختزن ثقافة ما، فإن هذا المجتمع ينزع بطبيعته إلى ممانعة الدولة، التي تسعى إلى الدمج والتوحيد وإلغاء الفوارق، بينما لا يشكّل مقال المثقفين العضويين ـ إذا جاز القول ـ سوى جزء من سلطة قائمة، أو تخيّل لسلطة محتملة. فالثقافة الأهلية ليست عبارة عن سياسة خارجية للمجتمع الأهلي تجاه الآخر (الغرب) وحسب، ولكنها تنمّ أيضاً عن سياسة داخلية إزاء مشكلة السلطة في الداخل. ومن هذا المنظار ينبغي النظر إلى الثقافة العربية الأهلية.

ثمة حقيقة تثيرها الجدالات الدائرة حالياً حول الاسلام والغرب. وينبغي الاعتراف بها: إننا ما نزال نعيش أزمة هوية. فلم تحسم مسألة الانتماء بعد، ولم تتضح معالم مشروع تاريخي يعيد صياغة الحياة العربية، وهذا ما يفسّر بعض التخبّط الذي يعاني منه الفكر العربي. إننا لم نعقل حقاً ذاتنا التاريخية، بالرغم من كثرة المقالات عنها، بل يمكن القول تحديداً: إن المثقفين العرب وخاصة في المشرق[٤٩] لم

يدركوا تماماً ما يعنيه الاسلام، بالنسبة إلى تمثّل هويتهم، فالهويـة الاسلاميـة محتـاجـة فعلاً إلى أن تُعقَـل، ويعـاد اكتشافها، خاصة وأن العلاقة بين الاسلام والعروبة علاقة مميزة، لا نجد أفضل من صياغة فون غرونباوم لها(٥٥): الاسلام محوري، بالنسبة الى العرب على قدر ما العربية محورية بالنسبة إلى الاسلام. بيد أن الاعتراف بأن الاسلام محتاج إلى إعادة اكتشاف، لا يعني أن ما نشهده اليوم هو «تغريب» شامل، ولا يعني نفيه بأنه كانـت لنـا هـويـة، أفقدنا إياها الغرب. لم يكن الغرب مجرد حدث سياسي في حياتنا ومجتمعاتنا، بل هو أيضاً حدث ثقافي بالمعنى الأشمل للكلمة.

لذلك، يمكن القول إن التوسع الغربي أدى إلى اختراق ثقافي شامل لمجتمعاتنا، يبدأ من تنظيم الدول وينتهي بـأدق تفاصيل الحياة اليومية؛ وليس أمراً عارضاً أن ينسج أهل الشرق على منوال الغرب، في بناء دولهم وفي طرز حياتهم وفي شتى مناحي نشاطاتهم. بالأوروبية أصبحت جزءاً من حقيقة الآخر، والمسلم تحديـداً كما يقـول جعيـط. فهـي، بسبب من عالميتها، اخترقت خصـوصيـة الآخـريـن. ألم يتجاوز الإسلام في عصره الذهبي مجاله الحيوي إلى دوائر أخرى متميّزة عنه بسبب من عالميته؟ إن هذا لما يثبت بأن تماهي العربي او المسلم مع ذاته لم يكن ليتم إلاّ عبر الآخر. لن نصبح غربيين بالطبع: إن محاولات اللحاق بـالغـرب قـد فشلت، فالمسلم يبقى مسلماً والاوروبي اوروبياً، كما يقول جعيط أيضاً. ولكن ذلك لا يعني بأية حال، أن ثمة ماهية صافية يمكن استعادتها، أو أصلاً أول ينبغي العثور عليه، فليس بالإمكان استعـادة النقـاء الأصلي، وليس ثمة ذات قائمة بذاتها، فضلاً عن أن الذات الحضارية هي في النهاية حصيلة صراع بين ذاتيات مختلفة. ولعـلَّ الهويـة العـربيـة الإسلامية تقدِّم مثلاً واضحـاً على مـدى التركيـب الذي ينطوي عليه الاسلام.

صحيح، أن هناك ملهماً أساسياً للحضارة الإسلامية، وأن هناك منظومة كانت تحتفظ بالـدوام على بعـض مـن ثباتها، وإلاّ لما أمكن الحديث عن هوية إسلامية أصلاً، ولكن هذا الثبات ليس مانعاً للتغيّر والتعدّد؛ إذا كان ثمة إلهام أساسي فإنه يتجسد في فعل تاريخي. وإذا كان ثمة مطلق حضاري فإنه يتشـابـك مـع المعـاش والمحسـوس؛ والعودة إلى الأصل لن تكون سوى استعادة: إعادة بناء لما بعثره الزمن، وإعادة توحيد لما شتته التغيُّر. إنه إعادة تأويل للإرث لا تكرِّر التأسيس ولا تشكِّـل ملحقـاً على النـص القديم يكشف عن أشكال التماثل معه، بل عودة لا تتوقف عن تغيير النص وتحويلـه، عـودة، بمقـدار مـا تنتمـي إلى الأصل، تخلق في الوقت نفســه إمكـان التمايـز والاختلاف عنه. إن التحليل الاركيولوجي يكشف عن التنوع والتعدد والفـرْق، وراء الوحـدة والثبـات والانسجـام. والهويـــة الإسلامية ليست في النهاية أكثر من مركَّب، إذا ما أعيد تحليله إلى عناصره يكشف وراء الوحدة عن الفوارق بين الفرق والمذاهب، والنخب والفئات، والعناصر والاجناس، والقبائل والعصائب، وهي فوارق كانت تتمثل، على صعيد الثقافة الواحدة، باختلاف المقـالات وتبـايـن التـواريـخ الجزئية. إن التأكيد على الأصالة المفقودة والهوية المشتتـة ـ وإن شكَّل حافزاً بالنسبة إلى جماعة كان لها تاريخها المميز والمشرق، وكان لها حضورها العالمي ـ يؤدي على صعيد معرفي إلى الدوران في فراغ المفهوم، إذ يسعى إلى العثور على ما لا يمكن العثور عليه، أي استعادة «وحدة» لم تعد تعاش اليوم، ويشكِّل هذا الموقف، معرفياً، الوجه الآخر للموقف المعاكس مهما بدا الاختلاف في المنطلق والغايات المنصوبة لكل منهما؛ ونعني به الموقف الذي يدعي ـ انطلاقاً من ضرب من العالمية ـ امتلاك المنهج القادر على إنشاء مقال «علمي» حول المجتمع العربي والدولة العربية والتراث العربي.. وهو مقال لن تكون نتيجته سوى تحصيل حاصل لا ينتج إلاّ مقدماته. وفي كلا الحالين نجد أنفسنا أمام فراغ المعنى(٥٦). إن التفسير الذي يرمي إلى إعادة اكتشاف الذات وبنائها لا ينبغي له ـ إذ ما أراد أن لا يكـون مجرد دوران على الذات ـ أن يبحث عن معنى أول يفترض أنه الاصل،

الذي تصدر عنه مقالاتنا، أو أن يقيس على نموذج وحيد يعتبر صانع التاريخ والعلم، بل ينبغي له أن يكون ضرباً من «التأويل»، بما هو التأويل إثبات لأولوية معنى على آخر؛ وبمقدار ما يبرز الحركة المولودة للمعاني، أي حركة الفوارق والاختلافات التي تدخل «التنافر» على الدلالات[52]، بما يعنيه هذا التنافر من اجتراح معان جديدة. وهكذا، يعاد صنع الهوية عبر الشروخ والانكسارات، وهذا ينطبق على تاريخ الاسلام كما ينطبق على تاريخ الهويات الأخرى، بالإنكسار أو التفجّر الذي يمكن أن يصيب هوية ما، هو الذي يسمح لها بالبقاء عبر التنوّع، تنوعها بالنسبة إلى ذاتها وإلى الآخرين وإلى العالم، كما يقول جاك بيرك[53].

لا شك، أن التأكيد على الهوية يبدو أمراً مفهوماً، بوصفه عنصراً مقاوماً في مواجهة الآخر، خاصة إذا كان هذا الآخر متفوقاً ومهيمناً، كما في حالة الغرب. والواقع، أن المقال الديني، يبدو أكثر المقالات قدرة وفعالية في مواجهة أزمة الهوية أو المعنى. فالإحساس بالانتماء الديني من شأنه رأب الصدوع ولأم الشروخ التي تحدث داخل هوية حضارية ما، إنه أداة الحفاظ على الوحدة والتماسك[54]. ولكن المقال الذي يسعى عبره إلى التأكيد على الذات كماهية صافية، مهما اختلفت أشكال تحققها في الماضي (الاسلام، الشرق)، أو تخيّلها حديثاً (الوحدة الاسلامية، الوحدة القومية)، ومهما كانت الذرائع السياسية التي تحرك هذا المقال والهموم الايديولوجية التي يعبر عنها، فإنه لن يفضي، في النهاية، إلى الوعي بالذات بقدر ما يُفضي إلى ضرب من شمولية، الفوارق في الداخل وتنفي الآخر الغريب في الخارج. وعندها يتحوَّل إلى مقال استشراقي معكوس، كما يقول البعض، أو يتحوّل إلى ضرب من «الاستغراب» على حد تعبير ادوارد سعيد. لا شك، أن تأسيس الذات لا يكون عبر المقال الآخر، بل ينبغي أن يكون قبل كل شيء، من خلال اكتشاف ابعادها وشروط تكوّنها الداخلية، كما يشير إلى ذلك كمال أبو ديب. غير أن هذا، لا يمنع الإصغاء إلى مقال الآخر، لأنه إذا كان التماهي يتم عبر الآخر، فإن مقال الآخر يقول بعضاً من حقيقتنا، وخاصة إذا كان هذا المقال ينمّ عن وعي نقدي مضاد، يطرح على الدوام مسألة المنهج والمسبقات الذاتية، كما هو الحال في بعض المقالات الغربية عن الشرق والإسلام، ومهما كانت الاعتبارات التي تقف أو تتوارى خلف عملية التأكيد على الذات، ينبغي على هذه العملية ـ إذا أرادات أن لا تكون مجرّد قناع تتقنع به الذات في مواجهتها للذوات الأخرى التي تتنافر وتصطرع ضمن هوية ما ـ ينبغي لها أن تعمل على كشف العناصر التي تكوّن هذه الهوية، والكثرة التي تولّدها، والفوارق التي تصنعها، أي ينبغي عليها أن تؤوّل بكل ما يعنيه التأويل، من إعادة ترتيب للأولويات والأسبقيات. وإذا كانت أزمة الهوية توحي باتباع منطق التوحيد والتماهي مع الذات، فإن هذا المنطق لن يؤدي إلى إعادة بناء الذات، ذلك أن إعادة البناء هذه، إذ تفترض وحدة جامعة، فإنها تفترض الوقوف على منطق التعدد والاختلاف، ليس بين الذات والغير فقط، بل أيضاً بين الذات والذات، أي بين الحاضر والماضي، حيث تملأ المسافة بينهما الانكسارات الزمنية، كما يملؤها الآخر إلى حد ما. إن منطق الاختلاف والتعدّد في تصوّر الذات، يسمح باجتراح معنى ما، يتم من خلاله الاستمرار مع الذات والانقطاع عنها، وهو انقطاع يساهم باحداثه التماهي مع الآخر بشكل أو بآخر. صحيح أن هذا المنحى ينطوي على نقد للذات وعلى إدخال المتنافر في مبدأ الهوية، غير أن هذا النقد شرط ضروري لنشوء مقال علمي حول الذات، وهو الوجه المكمِّل للنقد الذي يوجهه الآخر لذاته في مقاله عن الغير، ونعني به المقال الغربي عن الإسلام والشرق، الذي ينطلق من منطلق نقد الوهم الذاتي في تصوّر الآخر. لا شك، أننا لم نعد نتصوّر اليوم تكوّن المعرفة بالإنسان من دون سلطة تنشأ عبرها، أو سياسة تختفي وراءها، ولكن المعرفة تطمح الى الكلية، وتستند إلى مكتسبات البشرية

الهوية الإسلامية والهوية السابقة؛ وكذلك، فإننا نجد في مقدمة ابن خلدون ملاحظات انتروبولوجية ثمينة بشأن بداية الاجتماع العربي والاسلامي، وهذه المعطيات والملاحظات تصلح أن تكون أساساً لدراسة انتروبولوجية للإسلام وتاريخه، سواء لجهة التنقيب عن بدايات الاجتماع العربي الاسلامي أم لجهة تفسير واقع الاجتماع والدولة في المجتمعات الاسلامية الحديثة. ولكن ذلك ليس مغنياً البتة عمّا يقدمه البحث الانتروبولوجي المعاصر، من معطيات وأدوات تلقي أضواء كاشفة عن مسألة السلطة في تلك المجتمعات، مع التأكيد مرة أخرى على أن الإفادة من المناهج الحديثة في دراسة تاريخنا أو واقعنا، لن تكون لها أية قيمة علمية إذا لم توصل إلى إغناء البحث العلمي نفسه، في مجال الدراسات الانسانية عامة، أي إذا لم تقدِّم معطيات أو تسلم إلى نتائج قابلة للاستخدام خارج المجال العربي/الاسلامي، وللمساهمة في تطوير الموقف العلمي وصياغة إشكالاته النظرية، وإذ ذاك تنحل إشكالية الخصوصية بتمفصلها مع العالمية، بوصولها إلى قدر من الكلية. ويمكن القول في هذا الصدد، إن المقولات التي صاغها بيار كلاستر (مجتمع مضاد للدولة، سلطة غير قسرية..) تكتسب قيمة خاصة في دراسة مجتمعاتنا، ليس فقط لأنها جاءت حصيلة نقد للمقال الغربي عن الآخر، ولأنها صدرت عن احترام لثقافات الغير ـ وهو أمر لا بد أن يؤثر في طريقة وعي الآخر (العربي/المسلم) لذاته ـ بل أيضاً، وخاصة بسبب ما تبديه المجتمعات العربية والإسلامية من «ممانعة» للدولة، إذا جاز القول[46].

وبالفعل، فإن الاعتراف للشعوب الوحشية باجتماعها وسياستها ليس مجرد هروب من واقع أوروبي خانق، أو «يقظة» في ضمير أصابت الغربيين بسبب معاملتهم «الوحشية» للوحشيين، ولكنه موقف بدّل بالكلية معطيات العلم الإتنولوجي.

ومع أن الدراسة الإتنولوجية للمجتمع العربي لا تزال في بدايتها[47]، إن لم نقل إنها لم تبدأ بعد، فمن الملاحظ أن معطيات «الانتروبولوجيا السياسية» بدأت توجِّه البحث في التاريخ الإسلامي وجهة جديدة، وتشرِّع نوافذ كانت مغلقة أمام تناول مقام القول ووظيفة الكتابة وجذر الدين وأصل الدولة، وهو عمل قد يؤدي السير به وإنجازه إلى كتابة «أركيولوجيا» السلطة في المجتمع العربي.

أنْ تكون الشعوب الوحشية، التي لا تعرف التدوين، تملك حضارتها، معناه أن الحضارة لا تتعلّق بالكتابة؛ وأن تكون تلك الشعوب ممانعة لنشأة الدولة، معناه أن التاريخ الذي هو تاريخ التدوين، قد يكون هو تاريخ السلطة ذاتها. إذا اعتبرنا أن التدوين لم يوجد إلاّ من أجل القول (Logos). وبالفعل، إذا صح أن اللغة لا تصبح لغة ما لم تتضمّن، في ثناياها، احتمال الكتابة، كما يذهب اليه المحلل النفسي مصطفى صفوان[48]، فإن هذه الاطروحة تدعم وجهة النظر القائلة بأن الكلام هو أصل السلطة، كما عبّر عنها كلاستر، الذي رأى بأن خطاب الأنبياء البدائيين حمل معه البذرة الأصلية للسلطة التي غزت الأرواح قبل سيطرتها على الأبدان (العنف)، أو كما طوّرها غوشيه من خلال فكرة «دَيْن المعنى»، حيث تُمثّل الواقعة الدينية الشكل الأول لكل سلطة.

جمعاء، وإلا لانعدم العلم، وأصبح الحوار مستحيلاً، وهذا عبث.

* * *

إن المقال النقدي المضاد، الذي نحن بصدده، بمقدار ما يفتح أفقاً جديداً لتصوّر الآخر (العربي/المسلم) هويته، يُسهم، ولا شك، بإعادة تأمّل مشكلات الثقافة والتاريخ والسياسة في المجتمعات العربية والإسلامية. مع أننا نرى من جهة أخرى، بأن تناولاً انتروبولوجياً لهذه المجتمعات، لا بد أن يلقي الضوء على الإشكالات التي تثيرها تحليلات كلاستر وغوشيه على سبيل التحديد. وإذا كان الانتقال من المجتمع المضاد للدولة، إلى مجتمع الدولة لا يزال يمثّل لغزاً ينبغي فك طلاسمه، فإننا نقدِّر بأن المقاربة الانتروبولوجية

للمجتمعات العربية الاسلامية، التي لم تتوصل إلى أن تعقل نفسها بالكلية من خلال الدولة، كما هو الحال بالنسبة للمجتمعات الغربية، حيث الدولة الكلية القدرة والحضور والعلم، تطرح نفسها قادرة على تكوين المجتمع بأكمله، نقدّر بأن مثل هذه المقاربة تكتسب أهمية لا يمكن التقليل منها، بالنسبة إلى فهم الإشكال السياسي المشار اليه. ونعني به، سر هذا التحوّل من مجتمع - حيث السلطة فيه لا تقوم على القسر والإخضاع، أو حيث السلطة تكون «معلقة» فيه - إلى مجتمع سلطوي ناجز. وإنّا لا ندّعي أننا نقوم بمثل هذا العمل، وإنما نكتفي بتبيّن ما يمكن أن تثيره رؤية كلاستر، مثلاً، من التساؤلات حول تصوّرنا لاجتماعنا، ومنظورنا لتاريخنا، وأول هذه التساؤلات التي سبق أن طرحناها من قبل: هل يمكن المقارنة بين المجتمعات البدائية، التي لا تزال قائمة اليوم والبداية التي تجددت منها مجتمعاتنا الحالية، «المتقدمة»، أو «النامية»، أو «المتخلفة»،؟ وبمعنى آخر، هل يمكن القول بأن البدائي الحالي، يمثّل نوعاً ما المرحلة البائدة للمجتمعات العربية الإسلامية مثلاً؟ إن الإجابة على هذا السؤال تتطلّب التنقيب عن هذه المرحلة، أو البداية. ولقد أشار محمد أركون الى ان المرحلة البائدة «للمجتمعات المذكورة والتي يُطلق عليها اسم «العصر الخرافي»، قد طمست وعوملت على أنها «بقايا»، أو آثار للعهود البائدة، سواء في العالم الإسلامي أو في العالم الغربي. وذلك بفعل نشوء الدول المركزية وظهور «الاديان المنزلة» وهيمنة الثقافات المدونة[55]. وفيما يختص بالحالة الإسلامية، لا شك أننا نجد في «القرآن»، كما نجد في المؤلفات الكلاسيكية الإسلامية معطيات هامة تتعلّق بوضع العرب قبل الاسلام، وببداية الاجتماع عامة، سواء اختص الامر بتسجيل وقائع الاجتماع عند عرب الجاهلية أم بإصدار أحكام تقويمية على هؤلاء، اقتضاها الوعي بالذات بعد التحوّل الذي أحدثه الاسلام. ونقصد بذلك، المقارنة أو التأكيد على التباين بين

إن وجهة النظر هذه، التي يعتبر بموجبها الكلام مفتاح السلطة، إذ تكتسب أهمية استثنائية بالنسبة إلى تحليل مسألة السلطة والدولة في الاجتماع العربي، تكتسب من جهة أخرى بعضاً من مصداقيتها، إذا عرفنا مقام القول في الثقافة العربية. وبالفعل، يحتل الكلام مقاماً رفيعاً في هذه الثقافة، ونجد أصدق دليل عليه في الحدث القرآني، وبالتحديد فيما سمي بـ «الإعجاز» القرآني، وربما كان أصحاب المذهب العقلي في الإسلام على خطأ في تفسيرهم لهذا الإعجاز. فالإعجاز أو السر لا يكمن بالإخبار عن الغيب، كما قال النظّام[59]. ولا لأن الشريعة تبلغ أقصى مراتب الإقناع والتصديق عند جميع الناس، كما رأى ابن رشد[60]، بل يكمن في الدرجة الأولى في «النّظم والبلاغة»، كما ذكره القرآن نفسه، وكما أكد عليه أهل النقل. ولعلّ النزعة العقلية المفرطة عند المعتزلة والفلاسفة، منعتهم من الإلتفات إلى ما يمكن أن تتركه اللغة من التأثير على العقول بالعوالم الرمزية التي تخلقها، والإيحاءات التي تبعث عليها، وهو أمر تضيئه، حالياً، الكشوفات الألسنية التي تعتبر أن اللغة لا تقتصر على قول الأشياء بقدر ما تسقط، «نظامها الخاص» على الأشياء[61]. وربما كانت اللغة العربية تقدّم حالة نموذجية في هذا المضمار، ببلاغتها الآسرة وبيانها السحري[62]، أي بمقدرتها السلطوية، إذا جاز القول؛ وهذا هو السبب الذي كان من أجله «الإعجاز» لغوياً لا معرفياً، وقد أصاب (دولاباستيد) عين الحقيقة بقوله: إن ميزة الحضارة العربية هي «اللغة»[63]. قد يكون «القرآن» ساهم بتعزيز هذه الحقيقة وترسيخها، فيما بعد، إلاّ أن هذا الأمر لا يلغي أن ظاهرة «الإعجاز» اللغوي كانت تدل، في الأصل، على أهمية اللغة في صوغ الحياة العربية في العصر الجاهلي.

لا شك، أن التعدد القَبَلي الذي كان يؤلف المجتمع الجاهلي، كان يعني تعدد اللهجات والمقالات، إن لم يكن اللغات؛ وما الخطاب القرآني إلاّ سعي للدمج والتوحيد: الانتقال من القبيلة إلى الأمة، ومن العامية إلى الفصحى، ومن اللهجات الكثيرة إلى اللغة الواحدة[64]. ومن هنا فإننا نجد أن معظم المقالات العربية / الاسلامية تمحورت حول

هذا الخطاب، أكان ذلك في الحديث أم التفسير أم الفقه أم الكلام أم التاريخ، وحتى الفلسفة والمنطق[65].. وإذا كانت هذه المقالات تشكّل قوام الثقافة العربية الإسلامية، فإنها كانت تمثّل بقدر أو بآخر مقالات السلطة، لا بالمعنى الذي تُفهم فيه السلطة كمجموعة تستولي على الأمر وتسيّر شؤون المجتمع، بل بالمعنى، الذي يفيد أن السلطة تقوم على ضرب من الانقسام الداخلي الذي لا يمكن للمجتمع أن يلتمّ بدونه، أي النصاب الذي يتوسّط بين المجتمع نفسه، وهو توسّط يتمّ عبر ثقافة تعقل، من خلالها، الجماعة وجودها وهويتها، كما يتمّ عبر تقنيات المعرفة التي تسهم في تنظيم البشر وفي ضبطهم، من خلال المؤسسات الاجتماعية المختلفة، لا شك أن ثمة فارقاً بين الخطاب الديني والمقالات العلمية. فالخطاب الديني، بوصفه تأسيساً، ينطوي على هذا التوتر بين انطوائه على جذر السلطة وامتناعه عن استعمالها[66]، بين استخدامه سلطة القول ورده مصدر هذا القول إلى العلوي والإلّهي. ومن هنا، فإن إمكان استعمال هذا الخطاب لتقرير سلطة تضع الحدّ بين الواحد والآخر، هو الوجه الآخر لإمكان استعماله ضد انحراف السلطة، إن لم نقل ضد قيامها. والمراد قوله هنا، أنه بمقدار ما استُخدم الخطاب الديني أو المقالات التي تفسره وتؤوّله لقيام سلطات دينوية وتثبيتها، وبمقدار ما تحوّلت هذه المقالات إلى ثقافة مؤسسيّة أو سلطوية، كان على الجماعة أن تبتدع مقالاتها الخاصة التي تقرأ من خلاله نفسها وتعي مشكلاتها. ولا يقتصر الأمر على المنحى الصوفي، أو التيارات المعارضة التي كانت تناوىء مشروع السلطة بمشروع سلطوي آخر، بل يتعدّاها إلى ما سمي الأدب والقصص الشعبي. وبالفعل، فإن المنحى الانتروبولوجي في تناول الثقافة العربية، لا بد أن يطل على مسألة الثقافة الشعبية[67]: مقامها ووظيفتها، وأن يدفع إلى قراءة هذه الثقافة قراءةً جديدةً[68]، بالرغم من أن الثقافات الشعبية قد أُقصيت من واجهة الثقافة الرسمية أو المؤسسية، فجُعلت على هامش هذه الثقافة، إن لم يكن قد تم كبتها ورذلها. من هنا، تشكّل العودة إلى الثقافة الشعبية أو الأهلية ضرباً من الكشف عن الذات العربية، ولكن الذات المنفية والمستبعدة بالطبع، لا يعني هذا التناول للقول عودة إلى الشتيت، أو الاعتقاد بوجود ثقافة ليس لها طابع مؤسسي أو سلطوي، ففي القول يقبع عنف ما، كما يقول كلاستر، ولو كان عنفاً معلقاً. والسلطة تلازم الثقافة بوصفها نقيضاً للطبيعة! وإنما المراد أن نعرف كيف تصنع وحدة جماعة من الجماعات، وبالضبط كيف صُنعت وحدتنا ذات عهد، وأن نفهم لماذا، كلّما حاولنا السعي إلى الوحدة، لا نحصد سوى الانقسام والشتات.

إن تناول السلطة من خلال اللغوي والمعرفي والديني، إذ يفرض إعادة كتابة تاريخ القول، وإذ يتطلب البحث عن بداية الإجتماع العربي وتقصّي جذور الواقعة الدينية، وتَبيُّن شكلها الأول، فإنه يطرح، على الأقل، إعادة التفكير بمسألة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام، وهي علاقة تمثّل أحد إشكالات الدولة الاسلامية اليوم: هل الاسلام دين أم دولة؟ سؤال ما انفك يطرحه الفكر السياسي العربي بصدد بحثه لمشكلة الدولة، وهذا السؤال يبقى قائماً، ما دام ثمة نقص تعاني منه نظرية الدولة العربية، كما يلاحظ عبد الله العروي[69]: «إن سؤال: ما هو مفهوم الدولة؟ لم يطرح قط، بما يكفي من الجدية، لأن يصير بإمكانه بلوغ نتائج أصيلة».

إن الاستقصاءات، التي عرضنا بعضاً من أوجهها عند كل من كلاستر وغوشيه، تسمح بصياغة جديدة لثنائية الدين والدولة، وذلك بمقدار ما تقودنا إلى التفتيش عن الديني في الدولة، وعن السياسي في الدين. إن المسألة ليست مسألة خيار بين الدين والدولة كما يطرحها البعض. فالدولة لا تطرد الدين بالكلية، والدين يحمل في طياته مشروع الدولة. هل يعني ذلك حل الإشكال الذي أثاره المستشرقون، منذ القرن الماضي، بشأن الاسلام: أدين هو أم دولة؟. إننا نرجّح ذلك. صحيح أن التاريخ السياسي العربي شاهد على نوع من التأرجح بين المجتمع والدولة، بين الدعوة والملك، بين الأمة والسلطان،

أي بين العنف والمثال الخلقي، بين الطبيعة والمفارقة، بين الواقعية واليوتوبيا. ولكن هذا التأرجح يكشف، في النهاية، عن إشكال أعمق وأكثر خطراً: كيف تعيش الجماعة العربية، أو الإسلامية، وحدتها؟ وكيف تتدبر مسألة الانقسام، الذي يشكل صلب الاجتماع الانساني. وأساس السلطة؟ وإذا كانت سيرورة الدولة تُفضي إلى السيطرة الكلية على الحيِّز الاجتماعي، وتقليص دائرة المفارق والميتا ـ اجتماعي، فلا يمنع ذلك من بروز أشكال دينية في مجتمعات، حيث الدولة أكثر اكتمالاً وشمولية، من خلال العودة إلى الأنماط الغابرة، أو من خلال تصوّر وحدة إجتماعية خالية من التناقض والانقسامات، وهو أمر يكتسب أهمية قصوى في المجتمعات العربية والإسلامية، بسبب «الارث التيولوجي»، كما يقول العروي.

إن تزاوج الدعوة والملك، كما تكررت في محاولات إنشاء الدولة الإسلامية، وإن يوتوبيا الفلاسفة والفقهاء (بعضهم) والصوفية، مضافاً إليها ما آلت إليه مشاريع بناء الدولة الدينية حديثاً وراهناً أيضاً، إذا كانت تعني أهمية الديني في صوغ العلاقات السياسية في المجتمع العربي أو الاسلامي، فإنها لا تعني، من جهة أخرى، استعادة صفاء الأصل، بل تعني أن الديني شكل سياسي في النهاية، وأنه ينطوي على مشروع سلطة. والمهم عندئذ، أن يتجه البحث إلى شكل هذه السلطة ومقامها وكيفية إدارتها للإنقسام الاجتماعي. فالمشكلة ليست إذن مشكلة الدين والدولة، بل هي مشكلة السياسي نفسه، بما هو السياسي ينتج الاجتماعي، ويكوِّن تضاعيفه. وإذا كان الفكر العربي الكلاسيكي يصلح، كأساس، لبحث مسألة الدولة والسياسة عامة، فلعلَّنا نجد عند ابن خلدون، ما يصح الإنطلاق منه، لإعادة صياغة إشكالية الدولة العربية الاسلامية.

الحواشي

(1) يقدم كونراد لورنز ـ وهو من كبار علماء السلوك (éthologue) ـ تأملات مدهشة حول مسلك الانسان العدواني، بالاستناد إلى دراسة النزعة العدائية لدى الحيوانات. يمكن العودة إلى الفصلين الأخيرين من كتابه: «العدوان»، منشورات فلاماريون، 1969.

(2) انظر مقالة مصطفى زيور، عبقرية فرويد مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 11، نيسان 1981، ص 13 و14.

(3) النزعة المركزية (ethnocentrisme)، هي النظر إلى الغير لا على أنه مختلف عن الذات، بل على أنه أدنى منها ومتأخر عنها. وتتمثل المركزية الأوروبية بالشعور بأن الشعوب والمجتمعات والثقافات غير الأوروبية، لا هدف لها سوى اللحاق بالعالم الغربي.

(4) انظر ليفي ـ ستراوس، «الانتروبولوجيا البنائية»، منشورات بلون باريس 1974، ص 368، وانظر أيضاً بشأن هذا الموقف، زكريا ابراهيم، مشكلة البنية، دار مصر للطباعة، ص 101 و102.

(5) إذا كان موقف ليفي ـ ستراوس إزاء عالم الوحشيين يمكن وصفه بـ«التعاطف»، فإنه ليس كذلك فيما يختص بالإسلام، حسبما يرى هشام جعيط في سياق نقده للرؤية الاتنولوجية للاسلام؛ وفعلاً، يقول جعيط: بأن ليفي ـ ستراوس بمقدار ما يصيب الحقيقة «في مجالات الفن وعلم نفس الاسلام، فإنه يصبح تعسفياً، عندما يطأ فلسفة التاريخ. وتبرز الذاتية في وضح النهار، ويصبح البناء أوهاماً» (راجع، هشام جعيط، «أوروبا والاسلام»، ترجمة طلال عتريسي، دار الحقيقة، 1980، ص 84). وإذا صح هذا، فإنه يعني بأن ليفي ـ ستراوس ـ إذ ينتقد الفكر الاوروبي في مجال «فلسفة التاريخ»، خلال تحليله للثقافات البدائية ـ فإنه يقع في نفس الخطأ الذي وقع فيه فلاسفة التاريخ الغربيين، في أثناء حديثه عن الاسلام وتاريخه؛ وبالطبع، فإن هذا الأمر ليس من دون تفسير، ذلك أن موقف الغربي من الغير يختلف تبعاً لهذا الغير، أي تبعاً لعلاقة هذا الغير بالغرب، ومعلوم أن رؤية الغرب للعالم الوحشي على ما تنطوي عليه من احتقار تختلف عن رؤيته للعالم الاسلامي، وذلك لِما تميزت به العلاقة بين العالمين الغربي والاسلامي تاريخياً،

من التحدي والتنافس والمجابهة والتفاعل، والنفي المتبادل. وعلى كل فإن هذا التبدّل في الموقف يؤكد على ما يذهب إليه ليفي - ستراوس وآخرون، من أن «الهوية» ليست أمراً ثابتاً، وأن الآخر يشكّل أحد العناصر المقوّمة لها. (انظر الحاشية التالية).

(6) اذا كان ليفي - ستراوس ينتقد النزعة المركزية (ethnocentrisme) بكشفه للطابع الخاص للمسلّمات التي ينهض عليها الفكر الغربي في دراسته للآخر، فإنه بالمقابل، يبيّن مخاطرة النزعة الأحادية (monadisme) التي تؤكد على وجود ماهيات صافية، تمنع - بسبب الفوارق الجوهرية والحاسمة بين الذات والآخر - إمكانية الاتصال بينها. فهو يرى بأن وجود هويات ثقافية مختلفة، لا يقف حاجزاً دون فهم الآخر، كما يذهب إليه بعض الذين يرون استحالة قيام الإتنولوجيا، لأن هذا العلم، إذ يرمي إلى معرفة الآخر، فليس بمستطاعه ان يعرّفه إلاّ بردّه إلى الذات، مما يؤول في النهاية إلى إنكار خصوصيته وأصالته، ومعنى هذا استحالة قيام أي فهم، أو حوار مع الآخر، ما دام ذلك يفترض وَلَوْ حدّاً أدنى من التماهي. وهذا الموقف، إذ يؤدي إلى أحادية مطلقة، يشكل برأي ليفي - ستراوس - الوجه الآخر للنزعة المركزية، بما هي تأكيد مطلق على الذاتية. لذلك يقف ليفي - ستراوس موقفاً نقدياً من فكرة «الهوية»، يقوم على الدعوة إلى تجاوزها، واعتبارها مجرد حد نظري من الضروري افتراضه من أجل تفسير عدد من الأشياء، ولكن من دون أي يكون له أي وجود في والواقع. (انظر كتاب «الهوية»، وهو مجموعة حلقات دراسية انعقدت بإشراف كلود ليفي - ستراوس، منشورات غراسيه، باريس، 1977، ص 330 و333).

(7) كما يبدو، بشكل خاص، من أعمال محمد أركون، الذي ينطلق من المنظور الذي تفتحه «الانتروبولوجيا السياسية»، في تحليله للفكر والتاريخ الاسلاميين. أو عند هشام جعيط، الذي يستفيد من النظرة الإتنولوجية الجديدة، في تأكيده على فكرة «ديالكتيك الأنا والعالم» وفكرة «تضامن الثقافات» اللتين تشكلان قوام مشروعه، لإعادة قراءة تاريخ ومستقبل العلاقة بين الإسلام والغرب؛ كما يبدو في كتابه «اوروبا والاسلام»: (انظر مقالتي حول هذا الكتاب: نحو إعادة صياغة إشكالية الإسلام / الغرب، عند هشام جعيط، مجلة دراسات عربية، العدد 2، كانون الأول 1980).

(8) بيار كلاستر (1934 - 1977) إتنولوجي فرنسي، درس الفلسفة قبل تحوله إلى الإتنولوجيا، قضى شطراً من حياته، متنقلاً في بعض بلدان أميركا الجنوبية، لمعايشة الهنود الحمر والوقوف عن كثب على أنماط حياتهم حسبما تقتضيه الدراسة الميدانية. وفي الحقيقة، إن اختيار كلاستر هذا، كان يتمّ عن تعاطف لا نظير له، إزاء الإنسانية البدائية، وقبل القيام برحلاته إلى مواطن الهنود الأميركيين، وكأنه كان يحمل في ذاته «صورة الآخر» - على حد تعبير كلود لوفور - من هنا، فإن رؤية كلاستر للعالم البدائي قد ارتسمت ملامحها قبل اسفاره، ممّا جعل البعض يوجه له التهمة بأنه لم يرد أن يرى ميدانياً، إلا ما كان ينتظره او يفترضه مسبقاً عن المجتمع البدائي. غير أنه إذا كان مما يبعث على العجب، أن يكون بيار كلاستر قد بدأ يهتدي إلى الهوية الحقيقية للبدائيين في الكتب، قبل تعرفه عليها في الغابات الأستوائية، فليس في الأمر معجزة، ذلك أن معرفة البدائيين لم تكن تحتاج فقط إلى عدة معرفية، تقدمها مناهج البحث الغربية، بل تحتاج أيضاً إلى موقف أخلاقي من الانسان البدائي، «موقف زاهد» - كما قال كلاستر - يساعد على التحرّر إلى أقصى حد من الأفكار المسبقة عن الآخر، وخاصة إذا كانت هذه الأفكار تنمّ عن منزع عرقي، وعن إحساس بالتفوّق. (راجع ما كتبه كلود لوفو عن بيار كلاستر، في مجلة ليبر (Libre) عدد / 1978/4، ص 50 - 51؛ وكذلك مقال ميشال كارتري ومقال مارسيل غوشيه في العدد نفسه).

(9) بيار كلاستر «المجتمع المضاد للدولة»، منشورات مينوي، باريس 1978، ص 17.

(10) المصدر نفسه، ص 23.

(11) المصدر نفسه، ص 18 و19.

(12) يبدو أن التصوّر الغربي / الاسلامي للسلطة يتلاقى مع التصوّر الغربي لها. كما يبدو من كتابات الذين أرّخوا للسلطة، أو نظّروا لها، وخاصة عند ابن خلدون الذي يعتبر أن السلطة لا تنشأ إلاّ بالغلبة والقهر.

(13) بيار كلاستر، «المجتمع المضاد للدولة» المصدر نفسه، ص 20 - 21.

(14) كتب كلاستر أول مقال له عام (1962)، وهو يدور حول «التبادل والسلطة عند الهنود الحمر». ويتضمّن هذا المقال أسس نظريته، التي لم تبدلها المقالات اللاحقة والأخيرة، بل عملت على دعمها وإغنائها.

(15) بيار كلاستر، «أثريات العنف». مجلة ليبر (Libre). وسنعتمد على هذه المقالة بشكل خاص لعرض آراء كلاستر في الاجتماع البدائي، لأنها تنطوي على عرض أكمل لرؤيته، ولن نلجأ خلال هذا العرض إلى الإشارة إلى النص في كل مرة ما دمنا نقوم بتلخيص التحليل الذي يقدمه كلاستر.

(16) أي المقال الذي يدّعي إظهار العلم.

(17) انظر: مارسيل غوشيه، بيار كلاستر، المصدر المذكور آنفاً، ص 56 و66.

(18) راجع مقالة كلود لوفور عن بيار كلاستر، المصدر المذكور آنفاً، ص 51.

(19) لقد وعد كلاستر بالإجابة على هذه الاسئلة، في سلسلة دراسات لاحقة. ولم يَدَعْ له موته المفاجيء إنجاز هذه الدراسات سوى دراسة واحدة، أعدّها قبل رحيله حول «شقاء المحارب البدائي». ويبيّن كلاستر في هذه الدراسة ـ بالاستناد إلى مشاهداته الخاصة ـ أن المجتمع البدائي يملك آلية دفاع ضد الانقسام، الذي يمكن أن يحدثه فيه ظهور فئة المحاربين. ذلك أنه مقابل «المجد» الذي يلتصق بالمحارب والذي قد ينطوي على احتمال تحوّله إلى قوة ضاغطة، وبالتالي إلى ممارسة السيطرة على الآخرين، فإن محكوم على المحارب البدائي الحقيقي بالموت. فالمجد والاحترام اللذان يقدّمان له، يدفع ثمنهما من موته. ولذلك يقول كلاستر: بأن المجتمع البدائي هو مجتمع ضد المحارب، بقدر ما هو من أجل الحرب. (راجع بيار كلاستر، «شقاء المحارب الوحشي»، مجلة ليبر، العدد الثاني، 1978، ص 98 و99).

(20) راجع مقال مارسيل غوشيه، عن بيار كلاستر، مجلة ليبر، المصدر السابق، ص 60.

(21) المصدر نفسه، ص 60.

(22) تجدر الاشارة الى أن كلاستر كان أحد أعضاء أسرة تحرير مجلة «ليبر» التي يرئس تحريرها مارسيل غوشيه.

(23) راجع، مارسيل غوشيه، «دين المعنى وجذور الدولة»، مجلة «ليبر»، العدد الثاني، 1978. (وقد نقلنا هذه المقالة إلى العربية وقدّمنا لها، ونُشرت بمجلة «الفكر العربي» ع. 1982/24).

(24) المصدر نفسه، ص 21 و25.

(25) المصدر نفسه، ص 7.

(26) المصدر نفسه، ص 25.

(27) المصدر نفسه، ص 24.

(28) المصدر نفسه، ص 28.

(29) المصدر نفسه، ص 23.

(30) مارسيل غوشيه «بيار كلاستر». المصدر السابق، ص 65.

(31) مارسيل غوشيه، «دين المعنى..» المصدر السابق، ص 39.

(32) المصدر نفسه، ص 40.

(33) لا بد من الإشارة إلى أن كلود لوفور ـ الذي ينتمي إلى أسرة تحرير مجلة «ليبر» ـ يُعتبر، هو أيضاً، من المساهمين في عملية «إعادة اكتشاف المسألة السياسية»، (راجع مقالته: «حقوق الانسان والسياسية»، مجلة «ليبر»، العدد السابع، 1980).

(34) المصدر نفسه، ص 38.

(35) المصدر نفسه، ص 34.

(36) المصدر نفسه، ص 35.

(37) المصدر نفسه، ص 40.

(38) المصدر نفسه، ص 39.

(39) المصدر نفسه، ص 40.

(40) أنظر: المقدمة التي كتبها كمال أبو ديب لكتاب «الاستشراق»، لمؤلفه ادوارد سعيد، بمناسبة تعريبه له (ادوارد سعيد، الاستشراق،

تعريب كمال أبو ديب، مؤسسة الأبحاث العربية، ص 6).

(41) إن استخـدام مصطلح «الأصل» هنا، لا يقصد بـه إطلاقاً البحث عن بـدء أول، لا يـكون التاريخ سوى امتداد وانتشار له، فهـو لا يعني من أين صدرت الأشياء، بل كيف تكوّنت، حسبما يقرره هايدغر. ويقول فوكو بالمعنى ذاته: إن الأصل بالمفهوم الماورائي «يوضع دوماً قبل السقطة والجسد، قبل العالم والزمن»، أي قبل التاريخ. أما الأصل، ـ بالمعنى الذي يقصده فوكو ـ فهو الإصغاء إلى التاريخ بدلاً من الماورائيات، والبحث وراء الاشياء عن «شيء آخر» لا يتمثّل بوصفه سر الأشياء الجوهري الخالد، بل بوصفه سر كونها بلا سر جوهري؛ ولذلك، يرى فوكو بأن ما نعثر عليه عند البداية التاريخية للأشياء ليس ماهياتها ثابتة، أو هويات محفوظة بل تبعثر أشياء أخرى وتشتتها. (راجع: عبد السلام بن عبد العـالي، «الميتـافيـزيكـا والعلم والايـديـولـوجيـا» ـ دار الطليعـة، بالاشتراك مع الشركة المغربية للناشرين المتحدين، 1981، ص 162 و163).

من جهة أخرى، هذه العودة إلى الاصول المسماة جنيالوجيا (علم الاصول)، عند هايدغر، واركيولوجيا (علم الآثار) عند فوكو، لا تمثّل افتتاحاً مطلقاً في الدراسات الانسانية. فلقد سبق لماركس وفرويد ونيتشه خاصة، أن قاموا بمحاولات للتنقيب عن أصول الأشياء، بالمعنى المشار إليه أعلاه، وذلك بمقدار ما سعوا، عبر محاولاتهم، إلى إضفاء معان جديدة على العالم، أي بمقدار ما سعوا إلى إعادة تأويل الاشياء. فالبحث عن الاصول لا يعني العثور على أصل أول، بمقدار يعني تأويلاً جديداً للأشياء.

(42) يعتبر فوكو، أن نشأة علوم الانسان ينبغي أن لا نبحث عنها في تراكم المعارف، بقدر ما نبحث عنها في الأرشيفات الدقيقة والمهملة التي اقتضتها آلية ضبط البشر، تلك اللعبة التي ابتدعها المجتمع الحديث للسيطرة على الأجساد والحركات والتصرفات (راجع مؤلّف فوكو: «المراقبة والعقاب»، غاليار، باريس، 1975، ص 192 و193).

(43) ادوارد سعيد، الاستشراق، المصدر المذكور آنفاً، ص 323 و324.

(44) بيار كلاستر: «المجتمع المضاد للدولة»، المصدر المذكور آنفاً، ص 19 و20.

(45) راجع الحوار الذي أجري مع فوكو، حول «الحقيقة والسلطة». مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد الأول، أيار، 1980 ص 137.

(46) يقول هيغل: «إن الوعي بالذات في أول أمره قيام بسيط مع ذاته، متساوٍ معها مُقْصٍ عنها كُلَّ أُخْروية» (راجع: هيغل، «علم ظهور العقل»، ترجمة مصطفى صفوان، دار الطليعة، بيروت، 1981، ص 143).

(47) لا بد من الاشارة إلى أن جان ماري بنوا (Benoist) هو منظم الحلقات الدراسية المجموعة في كتاب «الهوية»، الذي أشرف عليه ليفي ـ ستراوس. راجع، المصدر المذكور آنفاً، ص 17.

(48) تبيَّن لليفي ـ ستراوس، من خلال الحلقات الدراسية المشار إليها أعلاه (انظر الحاشيتين رقم 6 و47)، أنه ـ بالرغم من الفوارق الجغرافية والمضامين الثقافية المتباعدة التي تفصل بعض المجتمعات عن بعضها الآخر (جماعات افريقية، مجموعات أوروبية) ـ يلاحظ الإتنولوجي بأن هذه المجتمعات لا تطرح هويتها كجوهر، بقدر ما تطرحها كجملة عناصر يعاد بناؤها بطرق مختلفة تبعاً للثقافات المعنية. كما تبيَّن له، على صعيد آخر، أن مساءلة جلة ميادين ـ كالرياضيات والالسنية وعلم الحياة والفلسفة ـ عن معنى الهوية تؤدي إلى نفس النتيجة، أي نقد فكرة الهوية كجوهر ثابت. راجع: ص 330 و331.

(49) ربما كان المثقف المغربي أكثر وعياً بالإشكال الاسلامي، كما يبدو من كتابات المثقفين المغاربة، على خلاف المثقف المشرقي الذي دفعته الثورة الايرانية مؤخراً إلى إعادة البحث في هذا الإشكال.

(50) وردت هذه المعادلة في مقدمة جاك بيرك لكتاب: فون غرونباوم، «هوية الاسلام الثقافية»، غاليار، 1973، ص IX.

(51) يقدم العديد من المقالات، التي تتحدث عن التراث، أو ترمي إلى تفسيره على اختلاف منطلقها، مثالاً واضحاً على هذا التوكيد الفارغ أي تكرار النصوص الكلاسيكية التي أبدعها الفكر العربي، والعجز عن إنشاء مقال يقع على مسافة من النص القديم ويجدده في آن، وبالتالي العجز عن تأسيس إمكان معرفي جديد يسمح للقول بأن يتجدّد ويتغيّر.

(52) راجع مع تقوله جوليا كريستيفا، في كتاب «الهوية»، المصدر السابق، ص 232 و248.

(53) فون غروبناوم: «هوية الاسلام الثقافية»، المصدر السابق، ص 14.

(54) كما يذهب اليه غوشيه، أو جوليا كريستيفا، أو كما حلّل ابن خلدون تأثيرات العامل الديني قبلاً. ويبدو أن الشعـور بـالهويـة أقـوى مـا

يكون في مواجهة الآخر، بل إن هذا الشعور لا يتكوّن إلاّ عبر الآخر. وإذا صح تحليل كلاستر من أن الحرب على الآخر هي أداة الحفاظ على الهوية، فمعناه أن الجماعة لا تشعر بوحدتها وتمايزها إلاّ بصراعها مع الجماعات الأخرى. وعلى كل، فإن التاريخ المحلي عندنا أصدق دليل على ذلك، فالجماعات (الملل والطوائف) لا تشعر بتمايزها وهوياتها من خلال تقاتلها وحسب، بل ربما تصطنع الآخر والحرب من أجل الحفاظ على وحدتها. ولكن، إذا كانت الوحدة في المجتمع البدائي تنطوي على ضرب من تعليق وتجميد لسلطة البشر بعضهم على بعض، فإن وحدة الجماعات الحالية تقوم على ضرب من الانفصال السلطوي، وربما كان هذا الانفصال سبباً من أسباب التقاتل والتأكيد على التمايز. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الثقافات المحلية ليست ثقافات الجماعات، بالمعنى الذي يمكن قوله عن الجماعات البدائية، بقدر ما هي ثقافات السلطة والمؤسسة والنخبة.

(55) على أن اركون يلاحظ أن ثمة أنماطاً تشهدها المجتمعات الغربية والاسلامية على السواء، لا يمكن إلاّ أن تحملنا على مقارنتها بالأنماط البائدة، بالرغم من اختلاف الدوافع والظروف التي تعمل على ظهورها في كل من هذه المجتمعات. (راجع، محمد اركون ولويس غارديه «الاسلام أمس وغداً»، منشورات بوشيه / كاستل، باريس 1978، ص 132 و133).

(56) يستخدم سهيل القش مصطلح «الممانعة» في قراءته للفكر السياسي العربي المعاصر، وهو مصطلح ورد عند ابن خلدون، انظر كتاب سهيل القش، «في البدء كانت الممانعة»، دار الحداثة، 1980.

(57) يلاحظ أن مقولة كمقولة «المجتمع المضاد للدولة» قد أصبح لها حضورها في بعض المقالات، التي تنظر في المسألة السياسية والاجتماعية في العالم العربي. بل يمكن القول، إن مثل هذه المقولة أصبحت تتدخّل في تفسير الحدث اليومي والتعليق عليه، عبر المقالات الصحافية ذاتها؛ وفيما يتعلّق بالدراسات، لا بد من الإشارة في هذا الصدد إلى دراسات وضاح شرارة في الدولة، كما في كتابه «حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين»؛ أو إلى دراسته الواسعة عن الحرب اللبنانية كما في كتابه «السلم الاهلي البارد»، وهي تتناول مسألة الدولة أو الحرب من منظور صراع المجتمع ضد الدولة. كما تجدر الإشارة أيضاً، إلى محاولة صدرت مؤخراً جداً لحسن قبيسي (رودنسون ونبي الاسلام، دار الطليعة)، وهي عبارة عن تعقيب مطوّل على كتاب رودنسون (محمد) الذي قام بنقله إلى العربية، وهو اذ يناقش عبر التعقيب، المنهج الذي اتبعه رودنسون في تفسير الواقعة الدينية الإسلامية، يحاول مقارنة هذه الواقعة من المنظور الذي تفتتحه أعمال كلاستر وغوشيه، أو تضيئه مباحث نيتشه. من جهة أخرى، يلاحظ أن قراءة رضوان السيد لبعض النصوص الكلاسيكية التي أنتجها الفكر السياسي العربي، توصل ـ عبر استقراء دقيق ـ إلى الإطلال على مشكلات تتناولها الانتروبولوجيا السياسية: بداية الاجتماع، أصل السلطة.. قارن بكتابه: «الأمة والجماعة والسلطة / دار إقرأ 1984».

(58) ينطلق مصطفى صفوان بهذا القول، من وجهة نظر معاكسة لما يذهب إليه معظم مؤرخي الكتابة. إن هؤلاء يعطون المرتبة الأولى للمعنى، ويعتبرون اللغة جهازاً للعلامات (من بين أجهزة أخرى) لترجمة المعاني، أما صفوان، فإنه يرى بأن المعنى لا ينفصل عن الدالّ أي عن العلامة، ويعتبر بذلك أن اللغة تتولد من العلامات وتفترض بذلك احتمال الكتابة، راجع مقالة عن: «الحلم والكتابة»، مجلة الفكر العربي المعاصر، العدد 11 نيسان 1981، ص 50.

(59) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد سيد كيلاني، مصر، 1961، ج 1، ص 56.

(60) ابن رشد: فصل المقال.. تحقيق البير نادر، بيروت، 1961، ص 57.

(61) كما يذهب إليه الألسني الشهير هلمسليف. راجع كتاب زكريا ابراهيم مشكلة البنية، المصدر السابق، ص 69.

(62) جاء في الحديث، «إنّ من البيان لسحراً».

(63) راجع، أدونيس: بيان الحداثة، مجلة مواقف، العدد 36، ص 152.

(64) لعل هذا السياق من القول، يحملنا على طرح التساؤل حول الموضوعة الشائعة التي تعتبر العامية تنشأ من الفصحى. ألا يمكن القول، وبصورة معاكسة أن سيرورة اللغة تبدأ من العامية إلى الفصحى؟ إذا كانت اللغة تؤول، لا محالة، إلى أن تصبح لغة الثقافة والأدب (اللغة الرسمية) فإنها لن تعود عندئذ لغة الجماعة الواحدة المتجانسة، وما يقوله الفرنسيون، من أن الأدب لغة ثانية، مصداق على هذا الرأي. وهذه الفرضية تحمل على إعادة التفكير بمسألة العامية والفصحى، التي أعيد طرحها مجدداً. فإذا كانت العاميات لغة التخاطب والاتصال اليومي، وإذا كانت العاميات أكثر تطابقاً مع كينونة المجتمعات المحلية، كما يقال، فإنه لا بد للعامية أن تتحوّل إلى فصحى، أو إلى خطاب رسمي، مهما كانت درجة التصاقها بحياة الجماعة..

(65) لا شك، أن القول الأدبي أو الشعري على اختلاف منازعه ذو صلة، هو أيضاً، بالخطاب الديني. ولكن، مع الإشارة إلى ما سبق أن رأيناه عند كريستيفا من تمييز بين الشعري والديني، إذ الأول، يميل إلى إدخال التنافر على المعنى والهوية، بينما يميل الثاني إلى لأمهما.

(66) جاء في الآية: «ما أنت عليهم بمسيطر».

(67) تجدر الإشارة هنا، إلى الحلقات التي نشرتها صحيفة «السفير» اللبنانية، وهي عبارة عن أحاديث أجراها الكاتب المصري ابراهيم منصور مع عدد من الأدباء والمفكرين المصريين، إنطلاقاً من التمييز بين ثقافتين: ثقافة شعبية وثقافة رسمية، ثقافة محلية تعبّر عن وجدان الشخصية المصرية، وثقافة النخبة التي خضعت لـ «غسل دماغ غربي»، على حد قوله. وإذا كان من المفيد إعادة النظر بالمسألة الثقافية العربية، في ضوء الثقافات الشعبية، فإن العلم الانتروبولوجي يلقي أضواء كاشفة على هذه المسألة، بصرف النظر عن اتهام منصور للمثقفين المصريين، الذين تأثروا بالثقافة الغربية، بالتغريب والخضوع لعمليات غسل دماغ.

(68) لا بد من الإشارة كذلك، إلى محاولة وضاح شرارة في هذا الصدد، كما يبدو من خلال قراءاته للقصص الشعبي العربي: «ألف ليلة وليلة»، «تغريبة بني هلال»، «قصة الزير سالم»، وهي قراءات نشرتها صحيفة «السفير» أيضاً.

(69) عبد الله العروي، إشكالية الدولة العربيةالاسلامية، مجلة المشروع، الرباط، العدد الثاني، اكتوبر 1980، ص 44.